جائزہ

جامعہ ملیہ اسلامیہ، دہلی

جامعہ

سالانہ چندہ
چھ روپے

قیمت فی پرچہ
پچاس پیسے

جلد ۶۷	بابت ماہ جنوری سنہ ۱۹۷۳ء	شمارہ ۱

فہرست مضامین

خط وکتابت کا پتہ

رسالہ جامعہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵

طابع وناشر
عبداللطیف اعظمی

مطبوعہ
یونین پریس دہلی

ٹائیٹل
دیال پریس دہلی

شذرات

قارئین جامعہ کو اخباروں سے معلوم ہو چکا ہوگا کہ یکم دسمبر کی صبح کو (بروز جمعہ) اردو ادب کے ممتاز ناقد اور مشہور ادیب پروفیسر سید احتشام حسین کا انتقال ہو گیا، جو اطلاعات موصول ہوئی ہیں ان سے معلوم ہوا کہ انتقال سے کچھ دن قبل وہ فلو میں مبتلا ہو گئے تھے، اور اس مرض کی وجہ سے، اچھے ہونے کے بعد بھی کافی کمزوری محسوس کرتے تھے، یکم دسمبر کی صبح کو آٹھ بجے تک وہ بالکل ٹھیک تھے، لیکن پھر اچانک دل کا دورہ پڑا اور کسی طبی امداد کے پہونچنے سے قبل، آناً فاناً، وہ اپنے گھر والوں کو، اپنے دوستوں اور ساتھیوں کو، اپنے طالب علموں اور عقیدتمندوں کو، اردو ادب کو، غرض ہم سب کو اشکبار چھوڑ کر ہمیشہ کے لئے رخصت ہو گئے، اناللہ وانا الیہ راجعون، اس بات کی کوشش کی گئی کہ ان کی میت کو لکھنؤ لے جا کر سپرد خاک کیا جائے، جہاں ان کی ادبی زندگی کا بہترین زمانہ گذرا تھا، لیکن کامیابی نہیں ہوئی اور سنیچر کی صبح ان کے جسد خاکی کو الہ آباد کی کربلا میں دفن کیا گیا۔

احتشام صاحب ۲۱ جولائی ۱۹۱۲ء کو اعظم گڑھ کے ایک قصبہ ماہل میں پیدا ہوئے تھے۔ اعظم گڑھ ہی میں ہائی اسکول تک تعلیم حاصل کی اور پھر وہ الہ آباد آ گئے اور الہ آباد یونیورسٹی سے اردو میں ایم اے کیا۔ کہتے ہیں کہ وہ انگریزی ادب میں ایم اے کرنا چاہتے تھے، مگر اردو دنیا کی خوش قسمتی کہ وہ اس طرف آ گئے۔ ۱۹۳۸ء میں لکھنؤ یونیورسٹی میں انھوں نے شعبۂ اردو میں لکچرر کی حیثیت سے کام شروع کیا، جہاں اپنے طالب علموں اور ساتھیوں میں وہ بہت جلد مقبول اور ہر دلعزیز ہو گئے، لکھنؤ میں ان کے قیام کا زمانہ بہت اہم ثابت ہوا، ایک تو یہاں انھوں نے سخت محنت کی، اور درس و تدریس کے ساتھ تصنیف و تالیف پر بھی پوری توجہ کی، (ان کی زیادہ تر اہم کتابیں اسی زمانہ میں شائع ہوئیں) دوسرے یہیں کے قیام کے دوران وہ ترقی پسند تحریک سے وابستہ ہوئے، اور

ترقی پسندی کے صحت مند عناصر کو کچھ اس طرح اعتدال و توازن لیکن استحکام کے ساتھ اپنایا کہ بعد میں تحریک کے کمزور پڑنے اور اس کے زور کے ختم ہونے کے بعد بھی وہ ترقی پسندی کے علمبردار رہے، اس بات نے نہ صرف ان کی شخصیت میں جاذبیت و کشش پیدا کی بلکہ اُن کی تحریروں میں گیرائی و گہرائی بھی پیدا کی اور وہ ہمارے ایک مستند و ممتاز نقاد بن کر اُبھرے۔ ۱۹۶۱ء میں جب ڈاکٹر سید اعجاز حسین صاحب ریٹائر ہوئے تو وہ ان کی جگہ الہ آباد یونیورسٹی کے شعبۂ اردو کے صدر مقرر ہو کر الہ آباد آ گئے، لیکن دل یادِ لکھنؤ سے غافل نہیں رہا۔ ابھی کچھ عرصہ پہلے مرحوم نے ریٹائر ہونے کے بعد لکھنؤ میں مستقل قیام کے ارادے سے احاطہ ممتاز محل (گولہ گنج) میں ایک مکان بھی خریدا تھا، لیکن افسوس، قسمت میں لکھنؤ میں آخری آرام گاہ بھی نہ تھی۔ احتشام صاحب نے امریکہ اور روس کا دورہ بھی کیا تھا، ان کا دلچسپ و دلآویز سفر نامہ 'ساحل اور سمندر' امریکہ کے سفر ہی کی رُوداد ہے۔ وہ ساہتیہ اکاڈمی، اردو اکاڈمی، ریاستی حکومت کی انعامی کمیٹی اور قومی یکجہتی کونسل کے ممبر تھے۔ اس کے علاوہ ملک کی ان تمام یونیورسٹیوں سے کسی نہ کسی طرح تعلق تھا جہاں اردو کے شعبے ہیں۔

احتشام صاحب نے بہت لکھا، لیکن ان کی تصانیف میں روایت و بغاوت، ادب اور سماج، تنقیدی جائزے، تنقید اور عملی تنقید، تنقیدی نظریات، اعتبارِ نظر، عکس اور آئینے اور ذوقِ ادب اور شعور کو اہم مقام حاصل ہے۔ اِدھر کچھ دنوں سے وہ اردو ادب کی تاریخ کی ایک کتاب مرتب کرنے میں مصروف تھے، ظاہر ہے کہ یہ کتاب اُن نظریات کی حامل ہوتی اور اُس زاویۂ نگاہ سے لکھی جاتی جن کی وجہ سے مرحوم کو اردو ادب میں ایک ممتاز مقام ملا تھا۔ اس میں علم و ادب کے مختلف گوشوں کو احتشام صاحب، اپنے وسیع مطالعے کی مدد سے، نہ معلوم کس کس طرح اجاگر کرتے، افسوس، کہ ان کی اچانک وفات سے یہ کام مکمل نہیں ہو سکا۔ معلوم ہوا ہے کہ اس کتاب کے ابتدائی حصے جو انھوں نے لکھ لئے تھے، لکھنؤ کے ایک اشاعتی ادارے کی طرف سے زیرِ اشاعت ہیں۔

احتشام صاحب کی وفات پر اردو دنیا نے جس طرح ماتم کیا ہے، اور جیسا سوگ منایا ہے، اس سے ہمیں ایک طرف ان کی شخصیت کی دلآویزی اور ہر دلعزیزی کا اندازہ ہوتا ہے اور دوسری طرف اس کا پتہ بھی

چلتا ہے کہ جس پایے کے وہ نقاد تھے اور اپنی تنقیدوں میں جن اصولوں اور نظریوں کو وہ خوش اسلوبی سے برتتے تھے، اس پایے کا ناقد اور ان اصولوں کو اس گہرائی و خوش اسلوبی سے برتنے والا اب کوئی رہا نہیں، اور اسی لئے بعض لوگوں نے کہا ہے اور ٹھیک کہا ہے کہ مرحوم کے اُٹھ جانے سے جو خلا پیدا ہوا ہے وہ شاید پُر نہ ہو۔ اس سلسلہ میں ہمیں مولانا عبدالماجد دریابادی، پروفیسر سید مسعود حسن رضوی، پروفیسر آل احمد سرور اور پروفیسر نورالحسن ہاشمی کے خیالات پر غور کرنا چاہئے، مولانا دریابادی نے کہا ہے کہ "اردو میں ناقد تو پہلے بھی بڑے بڑے ہو چکے تھے اور سخن سنج و سخن فہم حالی و شبلی کے سے گذر چکے تھے لیکن وہ سخن فہمی تمام تر ذوقی و وجدانی تھی، کسی ترکیب کی ندرت پر جھوم اٹھے کسی فقرے در و بست کی نزاکت پر داد کے ساتھ دل دے بیٹھے، لیکن تنقید بحیثیت فن کے دور احتشامی سے قبل اردو میں کہاں آئی تھی۔" یہاں مولانا نے حالی کے ساتھ انصاف نہیں کیا اور انشا پردازی کی رو میں حالی کی تمام تر سخن فہمی و سخن سنجی کو ذوقی و وجدانی کہہ بیٹھے، افسوس ہے کہ اس معاملہ میں ہمیں اُن سے اتفاق نہیں ہے۔ پروفیسر نورالحسن ہاشمی کی یہ رائے زیادہ جچی تلی ہے کہ "جس طرح اردو تنقید کی کوئی بھی تاریخ حالی کے کارناموں کے بغیر مکمل نہیں کہی جا سکتی اسی طرح احتشام صاحب کے کارناموں کے تذکرے کے بغیر بھی مکمل نہ سمجھی جائے گی۔" حقیقت تو یہ ہے کہ اس تاریخ میں مرحوم کے کارنامے جلی لفظوں میں لکھے جائیں گے اور خاصی شرح و بسط سے لکھے جائیں گے۔ پروفیسر رضوی نے کہا ہے کہ "احتشام صاحب اردو کے سب سے مقبول اور ہر دلعزیز ادیب کی حیثیت کے مالک ہو گئے تھے۔ میں ان کی علمی استعداد اور اخلاقی محاسن کا اعتراف کرتا ہوں۔" پروفیسر آل احمد سرور نے لکھا ہے کہ "وہ مارکسی نقطۂ نظر کے ماننے والے تھے مگر عملی سیاست میں انھوں نے کبھی حصہ نہیں لیا... وہ نہ صرف ہندی ادب پر گہری نظر رکھتے تھے بلکہ تمام ہندوستانی زبانوں کے اہم میلانات سے باخبر تھے۔ ان کا عالمی ادب کا مطالعہ بھی خاصا وسیع تھا۔ فلسفہ، تاریخ، سماجیات، عالمی تنقید، اور لسانیات پر ان کی نظر گہری تھی۔ وہ ہمارے اُن استادوں میں تھے جن کی وجہ سے علم کو وقار ملا۔ وہ ہمارے ان نقادوں میں سے تھے جنھوں نے اردو تنقید کو فلسفیانہ گہرائی اور علمی بصیرت عطا کی۔ وہ اُن دانشوروں میں سے تھے جو ذہنی رہنمائی کا فرض انجام دیتے ہیں۔ وہ ادب کی تنقید میں میرے نزدیک سماجی پہلو پر ضرورت سے زیادہ زور دیتے تھے اور ادب کے جمالیاتی پہلو پر نسبتاً کم، مگر اس کے باوجود اردو تنقید میں

ان کا درجہ بہت بلند ہے اور ان کی تنقیدیں ہمارے ادب کا غیر فانی سرمایہ ہیں۔"

احتشام صاحب کا شمار ان دانشوروں میں ہوگا جنھوں نے ادیبوں اور فنکاروں کی ایک پوری نسل کو متاثر کیا ہے، اور یہی وجہ ہے کہ اُن کی وفات ایک سانحہ ہے اور ان کے لئے بے شمار لوگ سوگوار ہیں، لیکن ادیبوں، فنکاروں اور تنقید نگاروں کے علاوہ اُن کا سوگ منانے والوں میں وہ لوگ بھی شامل ہیں جو ادیب یا تنقید نگار نہیں ہیں، جو کسی اسکول یا کالج میں استاد ہیں، محلہ اور پاس پڑوس کے عام لوگ ہیں جن پر کم لوگوں کی نظر پڑتی ہے، اور اس کی وجہ وہ شرافت، انسانیت اور مروت ہے جنھیں پُرخلوص اور بے لوث عام انسانی ہمدردی کے سوتے سے فیضان حاصل ہوتا رہتا ہے، یہ سوتا کبھی خشک نہیں ہوتا اس لئے اس کی حامل شخصیت کی شرافت انسانیت جاندار اور ہر وقت فعّال رہتی ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ احتشام صاحب کی محبوب شخصیت میں عام انسانی ہمدردی کا یہ جذبہ کوٹ کوٹ کر بھرا ہوا تھا، اس میں کچھ تو اُن کی خداداد صالح طبیعت کا حصہ تھا اور کچھ اُس تہذیبی ورثے کا دخل جس کا احترام، اپنی ترقی پسندی کے باوجود، وہ دل سے کرتے تھے، اور یہی سبب ہے کہ وہ تہذیب و اخلاق کا پیکر تھے، اُن کی نرم کلامی میں ایک وضعداری اور تہذیبی وقار پایا جاتا تھا اور ان کا انکسار لیے رہا تھا۔ عرصہ ہوا وہ سانچہ ٹوٹ گیا جس میں ایسی شخصیتیں ڈھلتی ہیں اور وقفے کے ساتھ ڈھلتی ہیں، ایسی شخصیتوں کے سایے میں دوسرے بہت کچھ سیکھ جاتے ہیں، اُنھوں نے یا اُن کی تحریروں نے، جانے کتنوں کو لکھنا، جانے کتنوں کو سوچنا سکھایا، اور کتنے ایسے ہیں جن کی شہرت اور ترقی میں وہ معاون ثابت ہوئے، اپنے شاگردوں سے عزیز دوست کی طرح پیش آتے تھے اور حتی المقدور اُن کی پریشانیوں کو دور کرنے میں کوشاں رہتے تھے، نوجوان ادیبوں اور شاعروں پر جو ان کے قریب آئے، کبھی یہ تاثر نہ قائم ہونے پایا کہ وہ بہت بڑے ادیب ہیں، وہ انھیں اپنا عزیز اور مخلص دوست سمجھتے اور ادبی معاملات ہی میں نہیں زندگی کی دوسری الجھنوں میں مفید مشورے دیتے، سچ ہے مرحوم بڑے ادیب اس لئے بھی تھے کہ وہ ایک بہت ہی اچھے انسان بھی تھے۔ ہماری دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اُن کی مغفرت فرمائے، اپنے جوارِ رحمت میں جگہ دے اور اُن کے گھر والوں، عزیزوں، دوستوں اور عقیدت مندوں کو صبر جمیل عطا فرمائے۔ آمین۔

غلام ربانی

مسلمان اور تماثیل

اسلام میں انسان اور حیوان کی تصویریں بنانا منع ہے مسلمانوں نے اس کا بدلہ یہ کیا کہ اپنے جمالیاتی ذوق کو خطاطی پر ختم کر دیا۔ طرح طرح کے خوبصورت خط ایجاد کیے۔ قدیم مسجدوں کی محرابوں پر جو قرآنی آیات کندہ ہیں وہ عموماً خط ثلث میں ہیں یا طغری میں، جو دور سے نقش و نگار معلوم ہوتے ہیں۔

خطاطی ایک شریفانہ فن تھا، شہزادے بھی اس کو سیکھتے تھے۔ حیدر آباد کے ریاستی عجائب خانہ میں داراشکوہ اور اورنگ زیب کے لکھے ہوئے کلام مجید موجود ہیں، یہ دونوں پاکیزہ نسخے خط نسخ کے بہترین نمونے ہیں۔

مسلمانوں نے تصویروں سے بچنے کی کوشش تو بہت کی مگر بچ نہیں سکے۔ ابتدا میں جب اسلامی فتوحات تیزی سے پھیلنے لگیں تو جو چہرہ شاہی سکے مفتوحہ ملکوں میں رائج تھے، ان کو جاری رکھا البتہ ان پر بادشاہ کا نام اور کلمہ کندہ کرا دیا جاتا تھا۔ مصر، شام، عراق اور ایران میں یہی عمل ہوا، اس موقع پر ہندوستان کے مسلمان فرمانرواؤں کے سکوں کا کچھ حال بیان کیا جاتا ہے۔

ہندوستان میں سب سے پہلے محمد بن سام کا سکہ جاری ہوا، محمد بن سام لقب ہے شہاب الدین کا جو سلطان محمد غوری کے نام سے مشہور ہے۔ یہ بادشاہ غزنی اور غور میں بیٹھ کر ہندوستان پر حکومت کرتا تھا۔ اس کا پہلا سکہ ۱۱۹۳ء میں جاری ہوا اس پر ایک شہسوار کی شبیہ ہے جس کے ہاتھ میں گرز ہے۔ اس کے عہد میں ایک اور سکہ جاری تھا

جس پر لکشمی دیوی کی تصویر تھی۔ یہ سکے سونے کے تھے اور ہندوستان میں ضرب ہوتے تھے۔

شمس الدین التمش کے سکوں پر بھی شہسوار تھا اس کا چہرہ دائیں طرف کو مڑا ہوا تھا۔ اس کے عہد میں حسام الدین صوبہ دار بنگال نے چاندی کا سکہ جاری کیا۔ اس پر ایک ترک شہسوار کی شبیہ تھی، اس کے گرد کلمہ طیب نقش تھا

رکن الدین فیروز شاہ نے ۱۲۳۵ء میں جو سکہ جاری کیا اس کے ایک رخ پر بیل (نندی) بیٹھا ہوا تھا۔ اس کی پیٹھ پر جھول تھی، دوسری طرف گھوڑا سوار تھا جو دائیں طرف کو دیکھ رہا ہے۔

مغلیہ عہد کی ہر جہتی ترقی میں سکے بھی شامل تھے۔ اب تک سلاطین دلی کے سکوں کی عبارت نسخ یا ثلث میں ہوتی تھی، مغلوں کے زمانہ میں نستعلیق میں ہو گئی ان کی اشرفیوں پر اشعار کندہ تھے۔ دنیائے مسکوکات میں یہ ایک جدت تھی۔ اکبر کی ٹکسالیں کم و بیش سو دریافت ہو چکی ہیں، ان میں مختلف وضع کے سکے ڈھلتے تھے مگر سب جانداروں کی تصویروں سے خالی تھے البتہ تین موقعوں پر وہ اپنے خیال پر قائم نہ رہ سکا۔ اس نے اسیر گڑھ کو بڑی خونریز جنگ کے بعد فتح کیا، یہ قلعہ بہت مضبوط تھا، اس کی فتح نے مغلوں کی پیش قدمی کے لیئے دکن کا راستہ کھول دیا۔ چنانچہ اسی خوشی میں ایک سکہ جاری کیا جس پر باز بیٹھا ہوا ہے۔ آگرہ میں ایک سکہ ضرب کیا گیا جس پر بطخ بیٹھی ہے اس کی وجہ معلوم نہ ہو سکی۔ ۱۰۱۳ھ میں بیجاپور کے سلطان نے اکبر کی اطاعت قبول کر لی اور اپنی بیٹی اکبر کے چھوٹے بیٹے دانیال کے عقد میں دے دی۔ یہ شادی بڑی دھوم سے پٹن (ضلع اورنگ آباد) میں ہوئی تھی، اس تقریب میں اکبر نے ایک سکہ جاری کیا اس پر ایک جوان کھڑا ہے، اس کے سر پر تاج ہے اور ہاتھ میں تیر کمان ہے، اس کے سامنے ایک خاتون کھڑی ہے جس کے چہرہ پر نقاب ہے۔ ان سکوں کی نوعیت یادگاری تھی جس طرح آجکل یادگاری ٹکٹ جاری کیئے جاتے ہیں۔

جہانگیر آرٹ کا دلدادہ تھا، تصویر پر کسی قسم کی پابندی گوارا نہیں کرسکتا تھا۔ ہندوستان کے مسلمان فرمانرواؤں میں صرف وہی ایک بادشاہ تھا جس نے سکوں پر اپنی تصویر نقش کرائی، اس تصویر کا انداز یہ ہے کہ تخت پر بیٹھا ہوا ہے سر پر تاج شاہی ہے اور ہاتھ میں جام ہے اس سکہ کے دوسرے رُخ پر یہ شعر موجود ہے:

حروف جہانگیر و اللہ اکبر

زروز ازل در عدد شد برابر

یہ سکہ ۱۰۲۳ھ میں اجمیر سے جاری ہوا۔

جہانگیر کی ایک جدت اور تھی، اس نے سونے چاندی کے سکوں پر بروج سماوی کی شکلیں بنوائیں ان میں سے چند کا ذکر کیا جاتا ہے۔

۱۰۲۵ھ میں آگرہ سے سکہ جاری ہوا جس پر بیل کھڑا ہے، اس کے گرد شعاعوں کا دائرہ ہے یہ دوسرا برج فلکی ہے جس کا نام "ثور" ہے۔

ایک سکہ پر دو جڑواں انسانی شکلیں ہیں جو ایک دوسرے کو لپٹائے ہوئے ہیں یہ تیسرا برج "جوزا" ہے

آگرہ سے ایک سکہ جاری ہوا جس پر قنطور کی شکل ہے۔ اس کا جسم گھوڑے کا اوپری حصہ انسان کا ہے، کمان کھینچے ہوئے ہے اور تیر چلا رہا ہے، اس برج کا نام "قوس" ہے۔

احمد آباد کے سکوں پر بھی آسمانی بُرجوں کی شکلیں ہیں، ایک سکے پر تین دائرے ہیں ان میں مینڈھا بیٹھا ہوا ہے، اس کے پیچھے سورج نکل رہا ہے۔ یہ پہلا برج حمل ہے۔ ایک سکے پر تین دائروں میں شیر کھڑا ہے اس کے پیچھے سورج نکل رہا ہے، یہ پانچواں برج "اسد" ہے۔ ایک سکہ جاری ہوا جس پر کیکڑے کی شکل ہے۔ پس منظر میں سورج اور ستارے ہیں یہ برج "سرطان" ہے۔

مورتوں سے مسلمان ہمیشہ پرہیز کرتے رہے انھوں نے مورت سازی کو نہ کبھی شوق کے طور پر سیکھا اور نہ اپنا پیشہ بنایا مگر مورتوں سے دلچسپی رکھتے تھے۔ ہندوستان میں جانوروں کی مورتیں بادشاہوں اور شہزادوں کے حکم سے بنائی گئیں مگر بہت کم، ان میں سے جن کے آثار باقی ہیں وہ بڑے بڑے ہاتھی ہیں، جو قلعوں کے دروازوں پر قائم کئے جاتے تھے، تقریباً ہر بڑے قلعہ کا ایک دروازہ ہتھیاپول تھا۔

فتح پور سیکری کے ایک دروازہ پر دو بڑے بڑے ہاتھی اتنے سامنے کھڑے کئے گئے کہ اُن کی سونڈیں اوپر کو اٹھا کر ملادی گئی تھیں جس سے محراب دار دروازہ بن گیا تھا، ان کی سونڈیں اب غائب ہیں مگر دھڑ موجود ہیں۔

ایک انگریز سیاح ولیم فنچ جہانگیر کے زمانہ میں (۱۶۱۰ء) آگرہ آیا تھا لکھتا ہے کہ میں نے یہاں ایک دروازہ پر دو راجاؤں کے مجسّمے دیکھے۔ ڈاکٹر برنیر نے شاہجہاں اور اورنگ زیب کے عہد کے چشم دید حالات بیان کئے ہیں، وہ لکھتا ہے:

"قلعہ دلی کے دروازہ پر دونوں جانب پتھر کے دو ہاتھی کھڑے ہیں۔ ایک پر چتوڑ کے مشہور راجہ جیمل کی مورت ہے اور دوسرے پر اس کے بھائی فتا کی۔ یہ دونوں بڑے بہادر تھے۔ ان کی ماں ان سے بھی زیادہ دلیر تھی، انھوں نے اپنے ملک پر جانیں قربان کردیں اور یہ ان کی جانبازی کی وجہ ہے کہ ان کے دشمنوں نے یادگار کے طور پر ان کی مورتوں کا قائم رکھنا مناسب خیال کیا۔ ہاتھی جن پر یہ دونوں بہادر سوار ہیں بڑی شان و شکوہ کے ہیں۔ ان کو دیکھ کر رعب اور ادب کا ایک ایسا خیال مجھ پر چھا گیا کہ میں بیان نہیں کرسکتا۔"

صاحب آثار الصنادید نے ان دونوں ہاتھیوں کو نقارخانہ کے دروازہ کے آگے بتایا ہے اور لکھا ہے کہ اسی سبب سے اس دروازہ کو ہتھیاپول کہتے تھے۔

جہانگیر نے اپنی توزک میں لکھا ہے کہ "میں نے گیارھویں سن جلوس میں چتوڑ کے راجا امر سنگھ اور اس کے بیٹے کرن کے مجسمے سنگ مرمر کے تیار کرائے تھے اور ان کو شاہی باغ میں جھروکا درشن کے نیچے قائم کیا تھا۔" اب ان دونوں مجسموں کا پتہ نہیں ہے۔

۱۸۶۳ء میں ہاتھی کے ٹوٹے ہوئے ٹکڑے ایک ملبہ میں دبے ہوئے ملے، جن کو جوڑ کر ہاتھی بنایا گیا اور دلی کے کمپنی باغ میں بلدیہ کے دفتر کے پاس کھڑا کیا گیا۔ یہ ہاتھی زمانہ حال تک موجود تھا۔

جہانگیر بھی عجیب طبیعت لایا تھا۔ ایک دن اجمیر میں بھاٹیا مندر کے پاس سے گزر رہا تھا وہاں ایک چٹان زمین سے اُبھری ہوئی دکھائی دی۔ حکم دیا کہ اس چٹان کو بیٹھے ہوئے ہاتھی کی شکل میں تراش دیا جائے۔ حکم کی تعمیل ہوئی اور چٹان کا ہاتھی بن گیا، اس کے دائیں پہلو پر یہ شعر کندہ کرایا گیا:

تاریخ فیل سنگ شد از حکمتِ الٰہ
ایں کوہ پارہ فیل جہانگیر بادشاہ

۱۶۶۶ء میں فرانسیسی سیاح تھیونو نے ہندوستان کی سیاحت کی، اس دوران میں وہ برہان پور چند روز ٹھہرا، لکھتا ہے:

"... یہاں بادشاہ دریا میں ہاتھیوں کی لڑائی دیکھا کرتا تھا، یہاں ایک پورا ہاتھی پتھر کا بنا ہوا ہے اس کا پچھلا دھڑ پانی میں ہے اور بائیں طرف کو جھکا ہوا ہے۔ یہ ہاتھی جس کا یہ مجسمہ ہے اس جگہ بادشاہ کے سامنے مر گیا تھا، بادشاہ کو بہت عزیز تھا، اس نے بطور یادگار اس کی مورت بنوادی ہے، اب ہندو اس کا احترام کرتے ہیں اور اس پر طرح طرح کے رنگ لگاتے ہیں۔"

تھیونو کو یہ معلوم نہیں تھا کہ ہاتھی ایک مقدس جانور ہے اس لئے کہ اس کا چہرہ گنیش جی کے چہرہ سے مشابہ ہے۔ ایک روایت یہ ہے کہ دیوتاؤں نے جب سمندر کو

بلویا تو اس میں سے جو رتن نکلے ان میں ایک سفید ہاتھی بھی تھا۔

ایک عقیدہ یہ بھی ہے کہ آٹھ ہاتھی سنسار کی آٹھوں دشاؤں کی حفاظت کرتے ہیں اور دھرتی کو سنبھالے ہوئے ہیں۔ اس سے حفاظت اور سہارے کا تصور پیدا ہوتا ہے۔ اس خیال کو حیدرآباد کی ٹولی مسجد میں پیش کیا گیا ہے۔ یہ مسجد قطب شاہی دور کی یادگار ہے، اس میں ایسی چیزیں موجود ہیں، جن کا تعلق ہندو دھرم سے ہے۔ یہاں وہ ہاتھی تو نہیں بنا سکے مگر اس کے چھجوں کے نیچے جو توڑے ہیں وہ ہاتھی دانت کی شکل کے ہیں۔

قلعہ دولت آباد کی فصیل سلطان محمد تغلق کی بنوائی ہوئی ہے۔ قلعہ کے دروازہ پر دو ہاتھی موجود ہیں جن کو سنگ خارا میں ابھرواں تراشا گیا ہے۔

آگرہ میں سکندرہ روڈ پر ایک مقبرہ کے سامنے ایک گھوڑا کھڑا ہے، یہ گھوڑا پورے قد کا ہے جو سنگ سرخ میں تراشا گیا ہے۔ یہ مغل دور کا ہے بعض اس کو سکندر لودھی کے عہد کا بتاتے ہیں۔ کاشی کاری کا فن مسلمان اپنے ساتھ ایران سے لائے تھے۔ چنانچہ یہاں کے قدیم مقبروں میں اس کے بہت سے نمونے موجود ہیں، ان میں قلعہ لاہور کی فصیل پر جو رنگین ٹائل کا کام ہے، وہ بہت نفیس ہے۔

قلعہ کے ہتھیا پول دروازہ سے شمال کی طرف اس کام کی ایک پٹی دو فرلانگ تک چلی گئی ہے جس میں مختلف مناظر پیش کئے گئے ہیں۔ یہ شکلیں چینی کے پرچین جما کر بنائی گئی ہیں۔ کہیں چوگان بازی ہے، کہیں ہاتھیوں کی لڑائی ہو رہی ہے، کہیں ہاتھی پر مہاوت بیٹھا ہے اور انکس اس کے ہاتھ میں ہے۔ یہ شکلیں رنگین ٹائل کی ٹکیاں جوڑ کر ابھرواں بنائی گئی ہیں۔ ونسنٹ سمتھ نے اپنی مشہور تاریخ INDIAN ART میں لکھا ہے کہ اس قسم کا اعلیٰ کام دنیا میں کہیں نہیں ہے۔

قلعہ بیدر میں احمد شاہ بہمنی کا جو تخت محل ہے اس میں بھی رنگین ٹائل کا کام بہت

اچھا ہے، یہاں محل کی دیوار پر ایک پورا شیر غصہ کی حالت میں کھڑا ہے۔ یہ شرزہ ٹائل کے ٹکڑوں کو جوڑ کر بنایا گیا ہے۔

اس قلعہ میں ایک دروازہ ہے جو شرزہ دروازہ کہلاتا ہے۔ اس کی روکار پر دو شیر سنگ خارا میں ابھرواں تراشے گئے ہیں۔

لال قلعہ (دلی) کے دیوان عام میں جو تخت سنگین ہے، اس کے پیچھے دیوار میں سنگ مرمر کا بہت بڑا طاق ہے، اس میں قسم قسم کے چرند و پرند کی شکلیں پچی کی گئی ہیں۔ یہ تصویریں رنگین پتھروں کو جوڑ کر بنائی گئی ہیں۔ یہاں ایک آدمی کی تصویر بھی ہے جو دو تارا بجا رہا ہے۔

قلعہ گولکنڈہ میں بالا حصار کے دروازہ پر بہت بڑی سِل ہے، اس پر دو مور آمنے سامنے کھڑے ہیں جن کو سنگ خارا میں ابھرواں تراشا گیا ہے۔ مور ایک مقدس پرندہ ہے، یہ شیوجی کے بیٹے کمارا سوامی کی سواری ہے۔ موروں کی چونچوں میں کنول کے پھول اور کلیاں ہیں۔ کنول کا پھول بھی مقدس ہے، یہ برہماجی کا آسن ہے۔ اس پھول کو اوپر سے دیکھیں تو دھرم چکر معلوم ہوتا ہے اور نکلتے ہوئے سورج سے مشابہ ہے۔ موروں کے نیچے دو شیر سنگ خارا میں منبت ہیں جو عظمت ظاہر کرنے کے لئے تراشے گئے ہیں۔

اس قلعہ میں مسجد صفا کے برابر بلند کمانیں ہیں، یہ قدیم نقار خانہ کی عمارت ہے، جو شکستہ ہو گئی ہے اس کی محرابوں پر چونے میں عجیب و غریب جانوروں کی شکلیں ابھرواں بنائی گئی ہیں۔ ہندو منقولات میں گنڈا برنڈا ایک پرندہ ہے جس کے دو سر اور تین آنکھیں ہیں، اس میں اتنی شکتی ہوتی ہے کہ ہاتھی کو پنجوں میں دبا کر اڑ سکتا ہے۔ ان محرابوں کی پیشانی پر کئی جگہ گنڈا برنڈا منبت کیا گیا ہے۔ ایک جگہ وہ ہاتھی پر جھپٹتا ہے اور اسے پنجوں میں دبوچ رہا ہے۔ اس کے سامنے کی

محراب پر ہاتھیوں کا ایک غول ہے اور گنڈا برنڈا ان پر ٹوٹ کر گرتا ہوا دکھایا گیا ہے۔

اخیر میں یہ بیان کرنا بے محل نہ ہوگا کہ آج کل بعض مسلم ممالک میں ناموروں کے مجسمے قائم ہو گئے ہیں اور نوٹوں پر ان کی تصویریں چھپی ہوئی ہیں۔

بھارہت، مہابودھی، سانچی اور متھرا کی منبت کاری اور سنگ تراشی کا محرک ہندوستان کا دینی جذبہ تھا، لیکن جب تک بدھ کی شبیہہ بنانے کا رواج نہیں ہوا، سنگ تراشی دینی جذبے کی پوری تسلی کا ذریعہ نہیں بن سکتی تھی، اس لیے کہ سنگ تراش کا ہاتھ اس شکل کو بنا سکتا تھا نہ دین دار کی نظر اس شکل کو دیکھ سکتی تھی جو دونوں کے دل میں سمائی اور ان کے ذہن پر چھائی رہی تھی۔ اس محرومی کا اثر سنگ تراشی کے کارناموں پر پڑنا لازمی تھا۔ ان میں زندگی کی ابھرتی ہوئی قوتوں کا زور ہے، تکمیل کا سکون نہیں۔ بدھ کی مورت بننے لگی تو ایک بڑی رکاوٹ دور ہوگئی۔ یہ مورت ایک تاریخی شخص کی اصل صورت کا عکس نہیں تھی بلکہ مقررہ جسمانی صفات کا ایک ہم آہنگ مجموعہ، کامل حسن، کامل علم اور کامل مجسمہ، آدمیت کے روپ میں الوہیت کا تصور۔ اس تصور کو دینیات اور فلسفے نے مل کر آہستہ آہستہ واضح اور دل نشیں کیا اور گپت عہد اور ہندوستانی سنگ تراشی کا کلاسکی دور وہ زمانہ ہے جب یہ تصور کسی واسطے، وسیلے اور تخیل کو تفصیلوں میں الجھانے والی عادت یا رسم کے بغیر ظاہر کیا گیا۔ الوہیت کے تصور کو واضح کرنا اکیلے بدھ مُتیوں کا کام نہیں تھا، دراصل انھیں یہ تصورات اپنشدوں کے عالموں سے ورثے میں ملا تھا۔ اس میراث میں برہمنی مذہب کے پیرو برابر کے حصہ دار تھے۔ وشنو اور شیو اور وہ تمام دیوتا اور داستانیں جو پرانوں میں ملتی ہیں، الوہیت کے اسی تصور کی تشریحیں تھیں اور گپت عہد کے سنگ تراشوں نے ان کو مجسم کرنے میں ویسی ہی سادگی اور صفائی برتی جیسی کہ بدھ اور بدھی ستووں کے مجسمے بنانے میں۔

(تاریخ تمدن ہند از پروفیسر محمد مجیب صفحہ ۲۰۰)

پروفیسر سیّد مقبول احمد
مترجم : ڈاکٹر شاہ عبدالقیوم

ہندوستان اور دُنیائے اسلام

عام طور سے دنیائے اسلام یا مُسلم دنیا میں وہ ممالک شمار کئے جاتے ہیں جہاں حکومت کی زمام کار کلیتاً مسلمانوں کے ہاتھ میں ہے اور جہاں مسلمانوں کی واضح اکثریت ہے۔ ان میں مغربی ایشیا اور شمالی افریقہ کے وہ تمام ممالک شامل ہیں جہاں عربی زبان بولی جاتی ہے، جیسے مراکش، الجیریا، لیبیا، مصر، شام، لبنان، عراق، اردن، سعودی عرب، یمن، سوڈان کویت اور خلیج فارس کی مختلف ریاستیں، اسی طرح ترکی، ایران، افغانستان، پاکستان، انڈونیشیا، ملیشیا اور بنگلہ دیش بھی اکثریت والے ممالک میں شامل کئے جاتے ہیں، لیکن اگر ہم اسلام کو "مسلم دنیا" کی تعریف کا پیمانہ قرار دیں تو دنیا کے ایک وسیع علاقہ میں اسلام کے ماننے والے بڑی تعداد میں آباد ہیں، مثلاً چین، روس اور ہندوستان، مگر اس مقالہ کی اصل غرض وغایت کے پیش نظر ہم آخرالذکر ممالک کو شامل نہیں کریں گے۔

مغربی ایشیا اور شمالی افریقہ سے ہندوستان کے تعلقات بڑے دیرینہ ہیں اگرچہ ان تعلقات کی نوعیت محض تجارتی اور کاروباری تھی۔ قدیم تاریخ میں ہندوستان سے "سندھو" نام کی اعلیٰ کپاس کی ان ممالک میں درآمد کا حال ملتا ہے۔ لیکن صدیوں کی شکل میں گذرے ہوئے وقت کے ساتھ ساتھ، تہذیبی اور سیاسی تعلقات بھی بڑھتے رہے۔ اسی طرح انڈونیشیا اور ملیشیا سے بھی ہندوستان کے تعلقات کی ایک لمبی اور دلچسپ کہانی ہے۔ چودھویں اور پندرھویں

صدی کے اوائل میں ان ممالک میں اسلام ہندوستانی افراد اور اثرات کے ذریعہ ہی وہاں پہنچا اور پھیلا۔

ہندوستان اور "مسلم دنیا" کے موجودہ نوعیت کے سیاسی تعلقات اور مراسم انیسویں صدی سے شروع ہوئے۔ جب دنیا کی مختلف سامراجی طاقتوں نے مشرق میں جنگی فتوحات کے ذریعہ اپنے سامانِ تجارت کے لئے منڈیوں کی تلاش اور اپنی سلطنتوں کی توسیع کی کوششیں شروع کیں۔ یورپی اقوام کی مشرق میں توسیع پسندی اور جارحیت کا یہ سلسلہ ۱۷۹۸ء میں مصر پر نپولین کے حملہ سے شروع ہوتا ہے، جس کے بعد ایک ایک کر کے مختلف ممالک یورپ کی سامراجیت کا شکار ہوتے رہے، یہاں تک کہ انیسویں صدی کے اختتام تک ترکی کی سلطنتِ عثمانیہ کا اثر و اقتدار کمزور اور محدود ہو گیا۔ ہندوستان میں ۱۸۵۷ء کی ناکام جنگ آزادی کے بعد انگریزوں نے مکمل طور پر اپنا تسلط قائم کر لیا، اور ایسے ہی ڈچوں نے ایسٹ انڈیز میں اپنی سلطنت و حکمرانی قائم کر لی اس طرح ہندوستان اور مسلم ممالک تقریباً ایک ہی زمانے اور ایک سے ہی حالات میں اپنی قومی آزادی سے محروم اور اہل مغرب کے سیاسی تسلط اور معاشی استحصال و زیادتیوں کا شکار ہو کر اپنے حقوق اور آزادی کی جدوجہد کے دور میں ایک ساتھ داخل ہوئے۔

اس بیرونی تسلط کے خلاف سیاسی آزادی، معاشی مساوات اور تہذیبی و تعلیمی حقوق کے حصول کے لئے اگرچہ باقاعدہ اور منظم جدوجہد کا آغاز پہلی جنگ عظیم کے بعد ہوا، لیکن دراصل قومیت کا تصور اور قومی آزادی کے لئے جدوجہد کا احساس گذشتہ صدی کے آخری دور ہی میں بیدار ہونے لگا تھا۔ اسی جذبہ کی بیداری میں جن ممتاز شخصیتوں نے ناقابل فراموش اور نمایاں حصہ لیا ان میں پان اسلامزم کے بانی و رہبر سید جمال الدین افغانی کا نام سرفہرست ہے۔ افغانی کے جذبۂ آزادی، جرأت اور حوصلہ مندی کا گہرا اثر نہ صرف مشرق کے اسلامی ممالک میں ہوا بلکہ ہندوستان کی تحریک آزادی پر بھی نمایاں طور پر نظر آتا ہے۔ انھوں نے دانشورو

کی ایک ایسی جماعت قائم کی جس نے آگے چل کر نہ صرف حصولِ آزادی کو اپنا مقصود بنایا بلکہ فکر ونظر اور علم ودانش کی دنیا میں بھی انقلاب کی ضرورت کو محسوس کیا اور مذہب وملت کو نئے دور کے تقاضوں سے روشناس کیا۔ مصر کے نامور عالم دین اور مفکر شیخ محمد عبدہ کے مذہبی اور تعلیمی اصلاحات کے پروگرام اور ان کی روشن خیالی نے مصر اور دیگر اسلامی ممالک میں نئے رجحانات کے علمار کی حوصلہ افزائی کی۔

ہندوستان میں سرسید احمد خاں اور ان کے ہم خیال رفقار نے مغربی تہذیب اور مغربی طرز تعلیم کو عملی طور پر سراہا اور مذہبی اور سماجی اصلاحات کے لئے جرأت مندی کے ساتھ اپنی تحریک کو چلایا اور جلد ہی باوجود ہزار مخالفتوں اور دشواریوں کے، ان کے روشن خیالات اور اعلیٰ تصورات نے جسے بعد میں علی گڑھ تحریک کے نام سے موسوم کیا گیا، مسلمانوں کی ایک بڑی جماعت کو متاثر کیا۔ اس طرح ہندوستان اور اسلامی دنیا کے ہم خیال علمار اور رہناؤں کے درمیان ذہنی وفکری تعلق قائم ہوگیا جس نے واضح طور پر ایک دوسرے کے طرزِ فکر اور طریق کار پر نمایاں اثر ڈالا۔

بیسویں صدی کے ابتدائی دور میں قوم پرستی کا جذبہ اور سیاسی شعور عوام میں بھی تیزی سے بیدار ہونے لگا۔ ہندوستانی رہناؤں اور دنیائے اسلام کے لیڈروں کے درمیان سیاسی نوعیت کے تعلقات پہلے سے زیادہ واضح اور استوار ہونے لگے، وہ ایک دوسرے کے ساتھ جنگ آزادی کی کامیابی کے لئے دلی ہمدردی اور معاونت کے نیک جذبات کا اظہار کرنے لگے۔ ۱۹۰۶ء میں جب مصر کے نوجوان قومی لیڈر مصطفیٰ کامل آزادی کی مانگ کرنے لندن گئے تو وہاں مقیم ہندوستانیوں نے اُن کا پرتپاک خیر مقدم کیا اور ان کی قومی خدمات کو سراہا۔ اور کچھ عرصہ بعد جب اس جوشیلے انقلابی رہنما کی وفات ہوگئی، تو ہندوستان کے مشہور قومی شاعر اور جنگ آزادی کے جوشیلے سپاہی مولانا حسرت موہانی نے 'اردوئے معلیٰ' (۱۹۰۶ء) کا ایک خاص نمبر نکالا۔ جس میں "سہیل" کا بھی مضمون شامل تھا جو حکومت کی نگاہ میں سخت قابلِ اعتراض تھا۔ اس لیے یاک مضمون کو شائع کرنے پر مولانا کو ۲ سال کی صعوبت قید اٹھانی پڑی لیکن اس باہمت و

وجوانمردی نے صاحب مضمون کا نام و پتہ بتا کر نہ دیا۔

پہلی جنگ عظیم کے بعد جس میں ترکوں نے جرمنی کا ساتھ دیا تھا، ہندوستان اور دنیائے اسلام کی سیاسی صورت حال بہت کچھ بدل گئی۔ جنگ میں شکست کے بعد سلطنت عثمانیہ کے اثر و اقتدار کا شیرازہ بکھر گیا۔ ترکی تو مصطفیٰ کمال اتاترک کی قیادت میں ایک جدید قوم بن گیا، لیکن سلطنت کے عرب علاقے عثمانی اقتدار سے آزاد ہو کر بھی قومی آزادی نہ پا سکے۔ عربوں نے ترکوں کے خلاف انگریزوں کا ساتھ اس وعدہ پر دیا تھا کہ جنگ کے اختتام پر ان کو مکمل آزادی اور خود مختاری مل جائے گی، لیکن انگریز کا وعدہ شرمندۂ ایفا نہیں ہوتا۔ چنانچہ اس کیس میں بھی انگریزوں نے ترکی اقتدار کی جگہ یورپ کا تسلط قائم کر دیا جسے اصطلاحاً "نگرانی اور نگہبانی" کا تسلی بخش نام دیا گیا۔ یہی نہیں، انگریزوں نے اپنی وقتی اور ذاتی مصلحتوں کی بنا پر جنگ میں یہودیوں کی اعانت کے صلہ میں فلسطین میں یہودیوں کے لئے "ہوم لینڈ" بنانے کا اعلان کر دیا جس کا ذکر تاریخ میں "بالفر اعلان" کے نام سے کیا جاتا ہے۔ انگریزوں کی اس دروغ گوئی اور وعدہ خلافی نے عربوں میں شدید غم و غصہ کی لہر پیدا کر دی جس کی بنا پر ان میں عرب نیشنلزم کو زیادہ واضح اور مضبوط تر بنانے کا جذبہ بیدار ہو گیا۔ یہ تقریباً وہی زمانہ تھا اور وہی حالات تھے جس میں ایک طرف سرزمین ہندوستان پر گاندھی جی کے زیر قیادت انڈین نیشنل کانگریس کی تحریک آزادی ملک کے کونے کونے میں مقبول ہو رہی تھی، اور دوسری طرف مصر میں سعد زاغلول کی قائم کردہ وفد پارٹی تحریک آزادی کی عوامی جماعت کی شکل میں مشہور ہو رہی تھی۔ حالات کی یکسانیت اور قومی جذبات و احساسات کی مماثلت نے عربوں اور ہندوستانیوں کو ایک دوسرے سے بہت قریب کر دیا۔ بہت سے ہندوستانی قومی رہنماؤں نے جن میں گاندھی جی، موتی لال نہرو، مولانا ابوالکلام آزاد، مولانا محمد علی وغیرہ کے نام شامل ہیں عربوں کی جدوجہد آزادی کی حوصلہ افزائی کی اور اسی لئے ان کے نام عرب عوام اور خواص میں اسی طرح مشہور اور مقبول ہوئے جس طرح ہندوستان کے گھر گھر میں سعد زاغلول اور

نحاس پاشا وغیرہ کے نام آزادی کے بے خوف سپاہیوں کے ساتھ لئے جاتے تھے۔

گاندھی جی کا نام تمام عرب ممالک میں زبان زدِ عام وخاص تھا اور لوگ انھیں عزت کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ مصر کے مشہور شاعر احمد شوقی نے گاندھی جی کی شخصیت پر ایک طویل نظم اُس وقت لکھی تھی جب وہ ۱۹۳۱ء میں گول میز کانفرنس میں شرکت کے لئے لندن گئے تھے۔ اس نظم میں شوقی نے گاندھی جی کو فرزندِ مصر کہہ کر خطاب کیا، اور غلامی کی زنجیروں میں جکڑے ہوئے مشرقی عوام کے لئے آزادی کا پیامبر کہہ کر پکارا، اور اُن کے جذبۂ حق و صداقت کو وادیٔ نیل کا سلام پہنچا کر اپنی طرف سے عقیدت کے پھول پیش کئے۔

اسی طرح خود گاندھی جی نے مصر کے رہبرِ آزادی سعد زاغلول کو ہمیشہ بے پناہ عزت اور احترام کی نگاہ سے دیکھا۔ عباس محمد العقد نامی ایک عرب صحافی سے ایک انٹرویو میں انھوں نے کہا: "میں نے ۱۹۱۹ء تک اس محترم شخصیت (سعد زاغلول) کو اپنے لئے بطور مثال رکھا ہے۔ میں انھیں ایک نمونہ سمجھتا ہوں۔ وہ صرف آپ کے (مصر کے) نہیں ہمارے بھی رہنما ہیں۔"

عرب مجاہدینِ آزادی سے جواہر لال نہرو کا پہلا رشتہ ۱۹۲۷ء میں قائم ہوا جب استعمار اور جارحیت کے خلاف کی گئی بروسلز کانفرنس میں ان کی ملاقات مختلف عرب رہنماؤں سے ہوئی۔ پنڈت جی عربوں کے قومی جوش اور جذبہ سے جس انداز میں متاثر ہوئے اس کا ذکر انھوں نے کانگریس کے نام اپنے ایک خط میں یوں کیا ہے: "شام اور شمالی افریقہ کے عرب بڑے مختلف ہیں۔ اپنے مخصوص انداز میں وہ جنگجویانہ طبیعت کے مالک ہیں اور آزادی کی قدر و قیمت کو پہچانتے ہیں اور اس کے لئے ہر جد و جہد اور قربانی کے لئے تیار ہیں، وہ اپنے حصولِ مقصد میں کسی خوف و خطر سے متاثر نہیں ہوتے، نہ ہی ذہن، افکار اور اعمال سے غلامانہ ذہنیت کا اندازہ ہوتا ہے جو نسبتاً زیادہ تعلیم یافتہ قوموں میں نظر آتی ہے۔"

انڈین نیشنل کانگریس نے ہمیشہ اپنے اجلاس میں عربوں کی تحریک آزادی کے ساتھ ہندوستان کی پوری ہمدردی اور یکجہتی کا اظہار کرنے کے لئے تجاویز پاس کیں ۔ ۱۹۲۸ء میں کلکتہ کے اجلاس میں کانگریس نے ایک خصوصی تجویز پاس کی جس میں مغربی استعمار کے خلاف عربوں کی جدوجہد آزادی کو سراہا گیا اور ہر ممکن تعاون کا یقین دلایا گیا ، اسی طرح تریپورا کے اجلاس کے موقعہ پر ۱۹۳۵ء میں کانگریس نے وفد پارٹی کے ڈیلی گیشن کا پرخلوص استقبال کیا ۔ سبھاش چندر بوس نے کہا : ہندوستان کو فخر ہے کہ وہ آج اپنے مصری بھائیوں کا خیر مقدم کر رہا ہے ۔ اُن کا یہاں آنا مصر اور ہند کی تحریکِ آزادی میں اتفاق اور اتحاد کا واضح ثبوت ہے ۔ انھوں نے جی کھول کر عربوں کے عزم و استقلال اور ایثار کی داد دی ۔ اسی موقع پر مصری وفد نے ہندوستان کی سیاست میں مسلم لیگ کے بڑھتے ہوئے عروج کو دیکھ کر یہ کہا تھا کہ قومی زندگی میں مذہب اور سیاست کو یکجا نہیں کرنا چاہیئے یہ خطرناک رجحان ہے ۔ بلکہ تمام اجتماعی کوششیں غیر ملکی تسلط کو ختم کرنے کے لئے مخصوص کرنی چاہئیں ۔ اس لئے مصری رہنماؤں نے مسلم لیگ کے ایک خصوصی جلسے میں شرکت کرنے سے انکار کر دیا ۔

عربوں کے ساتھ ہندوستان کے خلوص اور یکجہتی کا اس سے بہتر ثبوت اور کیا ہوگا کہ ہم نے ہمیشہ صہونیت اور استعمار کے خلاف فلسطینی عربوں کی تحریکِ آزادی کا ساتھ دیا ہے ۔ ۱۹۲۵ء میں جب اجمل خاں صاحب نے الہ آباد میں پہلی فلسطین کمیٹی قائم کی تھی اس وقت سے برابر مسئلہ فلسطین پر عربوں سے ہمدردی ہندوستانی عوام اور رہنماؤں کا مسلک رہی ہے ۔ (اجمل خاں صاحب نے یہ کمیٹی سعودی عرب سے واپس آکر قائم کی تھی کیونکہ وہاں اتفاقاً ان کو ایک عربی کا رسالہ پڑھنے کو ملا جس میں اہلِ فلسطین پر انگریز کے جور و جفا کا دردناک ذکر پڑھ کر ان کے دل میں مظلوم فلسطینی عربوں کے لئے ہمدردی پیدا ہوئی تھی) ۱۹۳۸ء میں گاندھی جی نے اپنے اخبار ہریجن میں بھی لکھا :

"مجھے یہودیوں سے ہمدردی ہے ، لیکن یہ ہمدردی مجھے اندھا نہیں کر دیتی کہ میں

حق اور انصاف کے تقاضوں کو نہ پہچان سکوں۔ یہودیوں کی ایک الگ وطن کی مانگ مجھے اپیل نہیں کرتی۔ فلسطین عربوں کا ہے۔ بالکل اس طرح جیسے انگلستان انگریز کا، فرانس فرانسیسیوں کا۔ یہ غلط اور ناانصافی ہوگی اگر عربوں پر یہودیوں کو مسلط کر دیا جائے۔" اسی سال جواہر لال نہرو نے مدراس کے اخبار ہندو میں کھلے طور پر اعلان کیا "فلسطین ایک ملک ہے اور صرف عربوں کے مفاد وہاں قائم رہ سکتے ہیں۔"

اس طرح جنگِ آزادی کے زمانے میں ہندوستان نے آزادی کے متوالے عربوں کے ساتھ جو دوستی اور یگانگت کا رشتہ قائم کیا وہ حصولِ آزادی کے بعد نہ صرف گہرے تعلقات کی بنیاد بنا بلکہ عالمی سیاست کے میدان میں بھی عرب دنیا اور ہندوستان کے درمیان ہم خیال ممالک کے باہمی اشتراک و تعاون، دوستی اور وفاداری کی بنیاد اور علامت بن گیا۔ دوسری جنگ عظیم کے بعد جب امریکہ اور روس دو عالمی طاقتیں بن گئیں اور چھوٹے ملکوں کی آزادی پر نئے انداز اور نئے روپ سے ضرب پڑنے لگی تو ہندوستان اور عرب ممالک نے ایشیا اور افریقہ کی نو آزاد قوموں کو اپنی آزادی اور قومی آبرو کو بچائے رکھنے اور اپنی معیشت کو بہتر بنانے کی خاطر اس عالمی گٹ بندی سے دُور رکھنے کے لئے مکمل غیر جانبدارانہ طریقہ کی پالیسی پر ایک نظریہ کے طور پر عمل کیا اور اس طرح بیرونی سیاست میں ہندوستان اور عرب ممالک میں یہ قدر بھی مشترک ہوگئی۔

ہندوستان کے محبوب لیڈر جواہر لال نہرو جو اس آزاد اور غیر جانبدارانہ پالیسی کے بانی تھے۔ عرب ممالک میں اپنی سیاسی سوجھ بوجھ اور حوصلہ مندی کی وجہ سے بڑی قدر کی نگاہ سے دیکھے جاتے تھے۔ ان کا یقین تھا کہ امن اور آزادی کا نعرہ بے معنی ہے اگر کوئی دیس معاشی اعتبار سے مضبوط نہ ہو، اس لئے وہ نہ صرف ہندوستان کی معیشت کو مضبوط سے مضبوط تر بنانے کے خواہاں تھے بلکہ اس بات پر یقین رکھتے تھے کہ ہندستان کو ہمیشہ کمزور اور مجبور اقوام کا حق اور انصاف کے نام پر پورا ساتھ دینا چاہیئے اور اس کوشش میں بڑی طاقتوں کی فوجی طاقت

اور سیاسی مصلحتوں کے دباؤ سے متاثر نہیں ہونا چاہیئے۔ اس طرح ہندوستان کی بیرونی پالیسی کے نمونے پر ایشیا اور افریقہ کے اکثر ممالک نے غیر جانبدارانہ پالیسی کے نظریہ کو اپنایا۔

جولائی ۱۹۵۳ء کے "شاندار" انقلاب کے بعد مصر میں جمال عبدالناصر نہ صرف مصر کے بلکہ ساری عرب دنیا کے محبوب ترین لیڈر بن گئے، عربوں کی طرح ہندستان میں بھی حکومت اور عوام نے اُن جذبات اور احساسات کو سراہا اور مغربی سامراج کے خلاف ان کے عزم و استقلال کی داد دی، وہ عرب ممالک میں ترقی پسند اور سوشلسٹ نظریات کے داعی اور اسی لئے جاگیردارانہ نظام کے سخت مخالف تھے۔ انہی مشترک خیالات و احساسات کی بنا پر جمال عبدالناصر اور پنڈت نہرو ذاتی طور پر گہرا اُنس محسوس کرنے لگے اور دونوں ایشیا اور افریقہ کے دبے ہوئے عوام کی آزادی اور انسانی حقوق کی حفاظت کے علمبردار بن گئے۔

۱۹۴۹ء میں پانچ عرب ممالک نے جو اس وقت اقوام متحدہ کے باقاعدہ ممبر تھے، اپنا ایک گروپ بنا لیا جس میں ہندوستان کے سفیر کرشنا مینن نے نمایاں رول ادا کیا اور عربوں کے قومی مسائل کی پر زور حمایت کی، ۱۹۵۵ء میں افریقہ اور ایشیا کے ۲۶ ممالک کی بنڈونگ میں پہلی کانفرنس منعقد ہوئی جس کا اولین مقصد دنیا میں امن، اتحاد اور تعاون کی فضا قائم کرنا، چھوٹی قوموں کی آزادی کا تحفظ اور عالمی طاقتوں کے درمیان فوجی اور سیاسی کشمکش کو ختم کرنے کی کوشش کرنا تھا۔ چنانچہ اس اعلیٰ مقصد کے لئے "پانچ اصول" اپنائے گئے جس کو ہم عام زبان میں "پنچ شیل" بھی کہتے ہیں۔

اس کانفرنس میں ہندوستان، مصر، انڈونیشیا، سعودی عرب اور چین و پاکستان نے عالمی سیاست میں غیر جانبدارانہ پالیسی کے تصور کو زیادہ سے زیادہ واضح اور قابل قبول بنانے پر توجہ دی۔ اس کے ۸ سال بعد جب ہندوستان کے صدرِ مملکت ڈاکٹر ذاکر حسین (مرحوم) اپنے قاہرہ کے دورانِ قیام میں عرب لیگ کے صدر دفتر گئے تو لیگ کے سکریٹری جنرل عبدالخالق حسونا نے ہند اور عرب تعلقات کو تمام افریشیائی ممالک کی باہمی دوستی اور اشتراک کی بنیاد بتایا اور غیر جانبدارانہ

پالیسی کے نظریے کو حق و انصاف کی بقا اور امنِ عالم کے لئے ایک مضبوط بنیاد قرار دیا۔

وقت کے گزرنے کے ساتھ یہ اصول ہند اور عرب ممالک کے تعلقات کے ساتھ ساتھ زیادہ مضبوط اور بامعنی بن گیا۔ دونوں عالمی سیاست کے مسائل پر متفق الرائے اور امن عالم سے متعلق اسلحہ سازی اور نیوکلیر قوت کے تجربات و استعمال پر ہم آواز بن گئے۔ دونوں ہی فوجی معاہدات میں شامل ہونے کے مخالف اور دوسرے ممالک سے قرض اور معاشی امداد بلا شرط لینے پر کاربند رہے۔ دونوں نے بے باکی اور جرأت مندی کے ساتھ سامراجی مداخلت، جارحیت اور تشدد کے خلاف اپنا متحدہ محاذ قائم رکھا اور جہاں بھی کسی ملک کے داخلی معاملات میں کسی بڑی طاقت نے سیاسی یا فوجی مداخلت کی، دونوں نے باہم اس کے خلاف آواز بلند کی اور مظلوم کا ساتھ دینا اپنا اخلاقی فرض سمجھا۔ مثلاً جب ہندستان گوا کو پرتگالی سامراج سے آزاد کرانے کے لئے حریت پسندوں کی اسلحہ اور افواج کے ذریعہ اعانت کر رہا تھا تو مصر نے پرتگالی جہازوں کے نہر سوئز سے گذرنے پر پابندی لگا دی۔ یہ مصر اور ہندوستان کی دوستی اور یگانگت کا ایک ثبوت ہی تو تھا۔ اسی طرح ۱۹۵۶ء میں جب برطانیہ، فرانس اور اسرائیل نے مل کر اکیلے مصر پر بھاری فوج کشی کی تو ہندوستان نے اس حملہ کی بڑے غم و غصہ کے ساتھ مذمت کی۔ پنڈت نہرو نے اس حملہ کے ردِ عمل سے بڑی طاقتوں کو آگاہ کیا اور اقوام متحدہ میں کرشنا مینن اور مصر میں ہندوستانی سفیر نواب علی یاور جنگ نے یورپی سامراج کے کھوکھلے پن کو ساری دنیا میں تشہیر کیا اور اِس ناانصافی کی مذمت کی۔

الجیریا کی جنگ آزادی کی بھی ہندوستان نے ہمیشہ حمایت کی اور جب الجیریا فرانسیسی اقتدار سے آزاد ہوا تو ہندوستان میں خوشی کے جشن منائے گئے۔ پنڈت نہرو نے الجیریا کی جنگِ آزادی کے سپاہیوں کے ایثار اور جذبۂ قربانی کو بڑے جوش اور جذباتی انداز میں سراہا۔ کرشنا مینن نے حکومت فرانس کے اس خیال کا مذاق اڑایا کہ الجیریا کے عوام فرانسیسی تھے، ان کے خیال میں الجیریا کے لوگ الجیریائی ہی تھے اور اسی لئے وہ آزادئ وطن کی

جدوجہد میں سرگرم تھے۔

اس سے کسے انکار ہو سکتا ہے کہ جواہر لال نہرو کے دل میں عربوں کے لئے بے پناہ عقیدت اور محبت تھی اور وہ اس کے خواہشمند تھے کہ ہندوستان کے ساتھ سیاسی اور معاشی میدان میں عربوں کا پورا تعاون اور اشتراک حاصل ہو۔ چنانچہ ہند اور عرب تعلقات پر ایک سیمینار میں تقریر کرتے ہوئے انھوں نے کہا: "ہماری یہ ملاقات سیمینار کے ممبران کی حیثیت سے نہیں ہے، بلکہ آج ہم پرانے دوستوں سے ملے ہیں، جن سے ہماری دوستی ماضیٔ قدیم کا سرمایہ ہے اور اسی بنیاد پر ہمارے آج کے تعلقات اس قدر تیزی سے بڑھ رہے ہیں۔ ہم صرف زندہ رہنا نہیں چاہتے بلکہ باہم اشتراک اور قرابت کے ساتھ رہنا چاہتے ہیں۔" عربوں نے بھی نہرو جی کو بڑی تعظیم سے یاد کیا، جب وہ سعودی عرب گئے تو وہاں ان کو "پیغامبر امن" کہہ کر مخاطب کیا گیا۔

ہند اور عرب تعلقات کا دوسرا دور ۱۹۶۲ء میں شروع ہوا جب سرخ چین نے ہندستان پر حملہ کیا۔ اس معرکہ کے بعد ہندوستان کی طرف عربوں کے رویے میں کچھ فرق محسوس کیا گیا، اگرچہ متحدہ عرب جمہوریہ نے چین اور ہندستان کے درمیان مصالحت کے لئے ثالث کا اہم رول بڑی جانفشانی کے ساتھ ادا کرنا چاہا اور کوشش کی کہ پُرامن طریقہ پر تصفیہ ہو جائے لیکن ہندوستان کو عربوں سے اس سے کہیں زیادہ یکجہتی اور کھلے طور پر ساتھ دینے کی امید تھی۔ عربوں کے لئے یہ مسئلہ بڑا نازک تھا۔ ایک طرف ہندوستان جیسا دوست ملک تھا اور دوسری طرف سوشلسٹ چین تھا جس کا اثر عرب دنیا میں تیزی کے ساتھ پھیل رہا تھا اور مقبولیت عام ہو رہی تھی۔

چین کے علاوہ، پاکستان سے تعلقات کی مصلحتوں نے بھی ہند اور عرب تعلقات پر نمایاں اثر ڈالا۔ ۱۹۶۵ء میں ہند و پاک جنگ کے درمیان اکثر مسلم ممالک نے خود کو اس قضیہ میں ملوث ہونے سے دور رکھا، کیونکہ ہندوستان کے خلاف پاکستان کے مسلسل

پروپگنڈے کا اثر کام کرتا رہا تھا اور جس میں مذہبی یگانگت کا نعرہ بھی شامل ہوتا تھا جسے وہاں کے عوام اور حکومتیں نظرانداز نہیں کرسکتی تھیں۔ اور یہی رویہ پاکستان نے گزشتہ رباط کانفرنس میں بھی اختیار کیا۔ اسی طرح پاکستان نے ایک بار پھر مسلم ممالک کے رویہ کو متاثر کیا جب ہندستان نے بنگلہ دیش کی جدوجہد آزادی میں فوجی معاونت کی۔ اس موقعہ پر تقریباً ساری ہی دنیائے اسلام میں پاکستان کے ساتھ گہری ہمدردی کا اظہار کیا گیا۔

عربوں کی اس مصلحت بینی کے رویّہ کے برخلاف ہندوستان نے ہمیشہ ایک ہی انداز میں اسرائیل کے خلاف عربوں کا ساتھ دیا، جب ۱۹۶۷ء میں اسرائیل نے پرل ہاربر کے انداز پر متحدہ عرب جمہوریہ پر حملہ کیا تو ہندوستان نے اسرائیل اور اس کے معاون امریکہ کی واضح طور پر مذمت کی۔

آیئے اب دیگر اسلامی ممالک کے ساتھ ہندستان کے سیاسی تعلقات کی نوعیت کا مختصراً جائزہ لیں، مثلاً ترکی، ایران، افغانستان، انڈونیشیا اور ملیشیا وغیرہ۔ پہلی جنگ عظیم کے بعد سے ہندوستانی عوام اور رہنماؤں نے ہمیشہ ہی ان ممالک کی جدوجہد آزادی اور قربانیوں کو قدر اور دلچسپی کی نگاہ سے دیکھا ہے۔ نئے ترکی کے بانی کمال اتاترک کو ہندوستان میں جمہوری اور دانشمندی کی بہترین مثال سمجھا گیا، اور جب انھوں نے ۱۹۲۲ء کی جنگ سرنا میں یونانیوں کو شکست فاش دے کر مغربی طاقتوں کے ترکی پر قابض ہوجانے کے منصوبوں کو خاک میں ملا دیا تو اس واقعہ نے ہندوستان میں جنگ آزادی کے سپاہیوں کے حوصلے بڑھا دیئے اور انھیں نیا عزم واستقلال بخشا۔ پنڈت نہرو نے (جو اس وقت دوسرے قومی رہنماؤں کے ساتھ لکھنؤ کی جیل میں تھے) لکھا ہے کہ "ہم نے (ترکوں کو) اِس فتح وکامرانی پر خوشی اور مسرت کا اظہار کرنے کے لئے اپنی جیل کی بارکوں کو مختلف سامانِ آرائش سے سجایا اور جہاں تک ممکن ہوسکا شام کو چراغاں بھی کیا۔"

۱۹۲۰ء میں گاندھی جی نے انگریزوں کے خلاف عدم تعاون کی جو تحریک شروع کی تھی،

اس کا ایک مقصد یہ بھی تھا کہ ترکی میں خلافت کو پھر سے قائم کرنے کی مانگ کی جائے جسے ہندستانی مسلمانوں کی بھرپور تائید حاصل تھی۔ پہلی اور دوسری جنگ عظیم کے درمیان ترکی عالمی سیاست میں غیر جانبدارانہ پالیسی پر عمل پیرا رہا لیکن دوسری جنگ عظیم کے بعد ترکی یورپ اور امریکہ کی طرف مائل ہوگیا، چنانچہ ترکی سے ہندوستان کے سیاسی مراسم پر اس حقیقت کا اثرانداز ہونا لازمی تھا۔ اسی طرح ایران میں رضا شاہ پہلوی کے انقلاب کو ہندوستان میں پسند کیا گیا کیونکہ وہ خاندانِ قاچار کے جاگیردارانہ نظام کے خلاف کھلی بغاوت تھی جس کے بعد ایران ایک ترقی پسند اور جدید ملک بن سکا۔

لیکن دوسری جنگ عظیم کے بعد ایران نے بھی ترکی کی طرح بین الاقوامی سیاست میں اہل مغرب کے ساتھ اپنی تقدیر وابستہ کرلی اور پاکستان اور ترکی کی معیت میں مغربی طاقتوں کی فوجی تنظیم "سینٹو" میں شامل ہوگیا، ترکی اسی نوعیت کی دوسری تنظیم "سیٹو" کا ممبر بھی تھا۔ چنانچہ ۱۹۶۵ء کی ہندو پاک جنگ میں یہ دونوں ممالک پاکستان کے ہمدرد رہے اور اسی طرح دسمبر ۱۹۷۱ء کی جنگ میں انھوں نے نہ صرف پاکستان کے موقف کی حمایت کی بلکہ سامانِ جنگ بھی فراہم کیا۔

دوسری طرف افغانستان نے ہندوستان سے اپنے دوستانہ تعلقات کو ہمیشہ استوار رکھنے کی کوشش کی ہے، اس کی ایک وجہ یہی کہی جاسکتی ہے کہ پختونستان کے سوال پر دونوں ممالک ہم خیال رہے ہیں۔ اس کے علاوہ ہندوستان کی طرح افغانستان بھی عالمی سیاست میں جانبداری اور سرد جنگ کی گٹ بندیوں سے علیحدگی کا قائل رہا ہے۔ ۱۹۶۵ء کی جنگ میں بھی افغانستان نے اگرچہ جانبداری کا رویہ اختیار کیا مگر اس کی دلی ہمدردی ہندوستان کے ساتھ رہی۔

انڈونیشیا کے ساتھ ہندوستان کے تعلقات ہمیشہ ہی سے پُرخلوص رہے ہیں۔ اس کی تحریک آزادی کا ہندوستانی رہنماؤں نے ہر ممکن طریقہ پر ساتھ دیا ہے۔ دوسری طرف سوکارنو جیسے عظیم لیڈر نے گاندھی جی کی تعلیمات کو پسند کیا اور اپنی جدوجہد آزادی میں ہندوستان

کی حوصلہ افزائی کو سراہا۔ ۱۹۵۰ء میں آزاد ہو کر انڈونیشیا نے اپنے قومی اور بیرونی معاملات میں ترقی پسندانہ رویہ اختیار کیا اور ایفرو ایشیائی ممالک میں غیر جانبدارانہ پالیسی کے رویہ کو مضبوط تر بنانے کے لئے نمایاں رول ادا کیا جس کا ثبوت ۱۹۵۶ء کی بنڈونگ کانفرنس ہے، اس طرح ۱۹۶۰ء تک ہندوستان اور انڈونیشیا اپنے آپسی اور عالمی مسائل کے سلسلہ میں ایک دوسرے کے ہم خیال اور ہمدرد رہے، ۱۹۶۰ء میں البتہ ہمارے دوستانہ تعلقات کو انڈونیشیا کی چین نواز پالیسی سے عارضی صدمہ پہنچا، لیکن سوکارنو کے خلاف انقلابی تحریک کی کامیابی سے یہ کشیدگی پھر سے دوستی اور مروت کے رشتہ میں بدل گئی۔ چنانچہ ۱۹۷۱ء میں انڈونیشیا ہندو پاک جنگ میں خاموش رہا، بعد میں اس نے بنگلہ دیش کو تسلیم کر لیا۔

ملیشیا کے ساتھ بھی ہمارے اچھے اور خوشگوار تعلقات رہے ہیں۔ ۱۹۶۲ء میں ہمارے سرحدی جھگڑے میں ملیشیا نے کھل کر ہمارا ساتھ دیا۔ ملیشیا کے محبوب لیڈر ٹنکو عبدالرحمٰن جو آج کل جدہ میں قائم کئے گئے اسلامی سکریٹریٹ کے سکریٹری جنرل بھی ہیں، ہمیشہ ہی ہندوستان کے سچے دوست اور بہی خواہ رہے ہیں اور انہی کے حسن سلوک اور رواداری کے سبب ہندوستان اور ملیشیا کے درمیان دوستانہ تعلقات قائم ہیں۔ انڈونیشیا کی طرح ملیشیا نے بھی بنگلہ دیش کو ایک آزاد اور خود مختار قوم کی حیثیت سے تسلیم کر لیا ہے۔

دنیائے اسلام کے اکثر ممالک کے ساتھ اپنی دوستی اور تعلقات کی نوعیت کے بارے میں فیصلہ کرتے وقت پاکستان کے ان ممالک سے مراسم کو پیشِ نظر رکھنا ہماری ایک سیاسی غلطی اور کمزوری رہی ہے۔ وقت کا تقاضا ہے کہ اب ہم اپنی سیاست اور ڈپلومیسی کے اس پرانے اور غیر مفید انداز کو بدلیں۔ اب تک ہم نے سارے مسلمان دیشوں کو ایک اسلامی گروپ یا وحدت سمجھا ہے اور شاذ و نادر ہی اس بات کی کوشش کی ہے کہ ان میں سے ہر ایک ملک کے ساتھ اپنے تعلقات قائم کرتے وقت اس کے جمہوری اور غیر مذہبی دستور، کردار، سیاسی بالغ النظری کو اور ان کے داخلی، سیاسی اور معاشی حالات و ضروریات کو بھی پیش نظر رکھیں۔ اور بڑی طاقتوں

کے مفادات و اثرات کی مجبوریوں پر ہمدردی کے ساتھ غور کریں۔ حقیقت یہ ہے کہ ہم کبھی واضح طور پر یہ فیصلہ نہ کرسکے کہ اِن میں سے کون سا ملک ترقی پسند ہے اور کون سا رجعت پسند۔ ہم نے بعض کے ساتھ اپنے تعلقات کو بہت بڑھایا ہے تو بعض کو بالکل نظر انداز کردیا ہے۔

عام طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ اسلامی ملکوں سے ہمیں اپنے تعلقات صرف اس لئے استوار رکھنے ہیں کہ ہمارا تجارتی اور کاروباری مفاد وابستہ ہے یا اس لئے کہ وہاں پر آباد ہندوستانیوں کی اچھی خاصی تعداد ہے جن کی ہر طرح حفاظت ہمارا فرض ہے، لیکن دراصل یہی طرزِ فکر ہمارے اور مسلم دیشوں کے درمیان پائیدار اور پرخلوص دوستانہ مراسم پر اثر انداز ہوتا ہے۔ دو ملکوں کے درمیان یوں تو قومی مفادات ہی تعلقات کی اصل بنیاد اور غرض وغایت ہوتے ہیں لیکن یہ مفادات چند افراد کی مصلحتوں اور تجارتی نوعیت سے بالاتر بھی ہوسکتے ہیں، ان کی بنیاد مشترک اصول اور مشترک تہذیبی وسیاسی قدریں ہوتی ہیں جو دو قوموں کو پرخلوص تعاون اور محبت کے رشتوں میں باندھ دیتی ہیں۔

دراصل ہماری بیرونی پالیسی کے اولین مقصد کو اس اصول کا حامل ہونا چاہیئے کہ ہندستان اپنے معاشی معاملات میں پوری طرح خود کفیل ہونا چاہتا ہے اور افریقی ایشیائی علاقہ سے مغربی سامراج کو مٹانا چاہتا ہے۔ اور ہماری موجودہ معاشی اور بین الاقوامی پالیسی کے پیشِ نظر جس کے حقیقت پسندانہ انداز کو وزیراعظم مسز گاندھی کی دانشمندی اور جرأت کا اظہار کہا جاتا ہے، یہ بھی ضروری ہوگیا ہے کہ ہم مسلمان دیشوں سے اپنی دوستی اور مراسم اِن اصولوں کے پیشِ نظر قائم اور استوار کریں۔

سید احمد علی آزاد

جامعہ میں ابتدائی تعلیم کے تجربے

(۱۶)

ہندوستان کے آبی منصوبے

پروجکٹ کا انتخاب :

مدرسہ ابتدائی کے ترانے میں جہاں تلاوت اور حدیث کا پروگرام ہوتا ہے وہاں ہر جماعت کی طرف سے خبریں بھی پڑھ کر سنائی جاتی ہیں۔ ۶۳ء میں ۲۲ جولائی سے جب باقاعدہ پڑھائی شروع ہو گئی تو اعلان کر دیا گیا کہ کونسی جماعت کس دن خبریں مرتب کر کے سنائے گی۔ اس زمانے میں زیادہ تر خبریں سیلاب اور طغیانی سے متعلق ہوتی تھیں۔ بارش بھی روزانہ ہو رہی تھی۔ اس موقع سے فائدہ اٹھا کر میں نے بچوں کو بارش کے اسباب اور زیادہ بارش والے علاقوں کے بارے میں بتلایا۔ ہندوستان میں بارش کی تقسیم کے سلسلہ میں ایک چھپا ہوا نقشہ بھی طلبا کو دکھلایا۔ ایک لڑکے نے سوال کیا کہ "بارش کا پانی کہاں جاتا ہے؟" دوسرے لڑکے نے جواب دیا "دریاؤں کے ذریعے سمندر میں چلا جاتا ہے۔" میں نے کہا اگر بارش زیادہ ہو جاتی ہے تو دریاؤں کا پانی تیزی سے نہیں نکلتا بلکہ دریاؤں کے آس پاس کھیتوں، دیہاتوں اور شہروں میں پھیل جاتا ہے جس سے فصلوں کو، دیہاتوں کے مکانات کو اور شہروں کو بہت نقصان پہونچتا ہے۔ حکومت کوشش کر رہی ہے کہ اس زائد پانی سے فصلوں، گاؤں اور شہروں کو نقصان نہ پہونچے۔ کئی لڑکوں نے سوال کیا کہ حکومت کیا کوشش کر رہی ہے؟ یہی سوال اور اس کا جواب پروجکٹ کا نقطۂ آغاز بن گیا۔

پہلا کتابچہ : سیلاب کی روک تھام کس طرح کی جا رہی ہے؟

ہندوستان کے اکثر دریاؤں پر بند باندھے گئے ہیں۔ ان بندوں کے بنانے سے ذیل کے فائدے ہیں :

۱۔ دریاؤں کے سیلاب کے زور کو کم کیا جائے۔ سیلاب کے زور کو کم کرنے کے لئے دریاؤں کے راستوں میں "ٹھوکریں" بنادی گئی ہیں تاکہ دریا کا پانی دیہاتوں سے دور رہے۔ جہاں ٹھوکریں بنانا مناسب نہیں وہاں آبادی کے قریب پشتے بنادئے گئے ہیں۔ تاکہ دریا کا پانی دیہاتوں میں نہ پھیلے اور اپنے راستے پر بہے (ادکھلے کے قریب ٹھوکروں اور پشتوں کا مشاہدہ کرایا گیا)

۲۔ پانی کو روک کر پانی کے گرنے کی طاقت سے بجلی پیدا کی جاتی ہے۔

۳۔ دریاؤں سے نہریں نکالی جاتی ہیں اور نہر کے پانی کو دیہاتوں میں پہونچایا جاتا ہے۔ تاکہ یہ پانی آب پاشی کے کام میں آسکے۔ اور دریاؤں کا زائد پانی نہروں میں تقسیم ہو جائے۔

دوسرا کتابچہ : ہندوستان کے تین قسم کے دریا

ایک وہ دریا ہیں جو ہمالیہ سے نکلتے ہیں اور ان میں پورے سال پانی رہتا ہے۔ گرمیوں میں ہمالہ کی چوٹیوں کی برف پگھل پگھل کر ان دریاؤں کو پانی فراہم کرتی رہتی ہے۔ یہ دریا ہندستان کے شمال مغرب میں ہیں۔ اس علاقہ میں بارش کم ہوتی ہے۔ جو تھوڑی بہت بارش پہاڑوں پر ہوتی ہے ان کا پانی ان دریاؤں میں آتا رہتا ہے۔ ان دریاؤں میں سیلاب بہت کم آتا ہے۔ ستلج، بیاس اور راوی وغیرہ اس پہلی قسم میں آتے ہیں۔

دوسرے قسم کے وہ دریا ہیں جن میں گرمی اور سردی کے زمانے میں ہمالہ کی برف پوش چوٹیوں سے پانی آتا ہے لیکن برسات کے زمانے میں پہاڑوں اور میدانوں میں اس قدر بارش ہوتی ہے کہ ان دریاؤں میں بہت زیادہ پانی آجاتا ہے۔ جس سے سیلاب آتے رہتے ہیں اور سیلاب سے جان و مال، مویشیوں اور فصلوں کا بہت زیادہ نقصان ہو جاتا ہے۔ ان دریاؤں میں گنگا، جمنا، گومتی، رام گنگا، گنڈک اور کوسی وغیرہ کا شمار ہوتا ہے۔

تیسرے قسم کے وہ دریا ہیں جو سردی اور گرمی کے زمانے میں سوکھے رہتے ہیں لیکن بارش کے زمانے میں ان میں اس قدر پانی آجاتا ہے جس سے سیلاب آتے رہتے ہیں۔ یہ دریا زیادہ تر جنوب میں ہیں اور سطح مرتفع دکن میں بہتے ہیں۔ یہ دریا بہت تیز بہتے ہیں۔ اور ان کے پاٹ بارش میں بہت چوڑے ہو جاتے ہیں۔

تیسرا کتابچہ: سورج کنڈ ڈیم کا مشاہدہ

اس پروجکٹ کے سلسلے میں طلبا سورج کنڈ گئے۔ وہاں ۱۰۰ فٹ لمبے اور ۱۰۰ فٹ اونچے ڈیم کا مشاہدہ کیا۔ بارش ہونے کے بعد ڈیم سے کافی پانی گزر رہا تھا۔ اور کافی پانی جمع تھا۔ ۱۰۰ فٹ کی بلندی سے جو پانی گر رہا تھا اس میں بچے نہائے بھی، اس ڈیم سے پانی روک کر آس پاس کھیتی ہوتی ہے اور جو پانی بچتا ہے اس سے بدر پور دھلتا ہے۔

چوتھا کتابچہ: پانی سے بجلی بنانے کے فائدے

۱۔ بڑے بڑے کارخانے بجلی سے چلنے لگے۔ پانی سے جو بجلی تیار ہوتی ہے وہ بھاپ سے تیار ہونے والی بجلی کے مقابلے میں بہت سستی ہوتی ہے۔

۲۔ ہر شہر، قصبہ اور گاؤں میں بجلی پہونچنے لگی۔

۳۔ بجلی پیدا کرنے اور پھیلانے میں لاکھوں آدمی کام پر لگ گئے اور ان کو روزی ملنے لگی۔

۴۔ بجلی کے سامان کی سب ہی چیزیں ہندوستان میں بننے لگیں اور ان کے بڑے بڑے کارخانے بھی قائم ہو گئے۔

۵۔ بجلی سے ٹیوب ویل چلنے لگے اور جہاں نہریں نہیں ہیں وہاں بجلی کی مدد سے پانی نکالا جانے لگا۔ اور آب پاشی کے لئے پانی فراہم کیا جاتا ہے۔ اور یوں اناج کی پیداوار بڑھ رہی ہے۔

۶۔ بجلی سے دور دور تک ریلیں چلنے لگیں اور اس طرح کوئلے کی بچت ہونے لگی۔ جو ریلوے انجن کوئلہ ڈھوتے تھے انھیں دوسرا سامان ڈھونے میں استعمال کیا جانے لگا۔

پانچواں کتابچہ: ہندوستان میں بجلی کی ترقی کی تاریخ

پہلے ہندوستان کے شہروں اور دیہاتوں میں روشنی کی ضرورت مختلف تیلوں کے چراغ اور لیم
سے پوری ہوتی تھی۔ عام طور پر مٹی کا تیل اور کڑوا تیل لالٹینوں اور چراغوں میں جلایا جاتا تھا۔ یو
میں بجلی کا رواج ۱۸۳۱ء میں ہو چکا تھا۔ لیکن ہندوستان میں بجلی کا رواج پہلے پہل ۱۸۸۰ء میں ہوا
اور سب سے پہلا پانی سے بجلی بنانے کا کارخانہ ۱۸۹۷ء میں دارجلنگ میں قائم ہوا۔ اور دوسرا بجلی بنا
کا کارخانہ ۱۹۰۲ء میں میسور میں بنا جس سے سونے کی کان میں بجلی فراہم کی جاتی تھی۔ دارجلنگ کے کا
سے ۱۵۰ کلوواٹ بجلی پیدا ہوتی تھی۔ ۱۸۹۹ء میں کلکتہ میں جو بھاپ سے بجلی پیدا کرنے کا کارخانہ
بنا وہ ۱۰۰۰ کلوواٹ بجلی پیدا کرتا تھا۔ ۱۹۰۱ء سے ۱۹۲۰ء تک ہندوستان کے تمام بڑے شہروں
مثلاً کلکتہ، بمبئی، مدراس، دہلی، کانپور، لاہور اور الہ آباد میں شہر کی ضرورت کے لئے بھاپ سے
بجلی پیدا کی جانے لگی۔ اس بجلی سے لوگوں کے گھروں، سرکاری دفتروں میں بجلی پہونچائی جانے
لگی۔ اور اس سے روشنی ہوتی تھی۔ اور بجلی کے پنکھے چلتے تھے۔ کسی کسی شہر میں ٹرام چلتی تھی۔ ان
شہروں میں بھاپ سے اتنی کم بجلی پیدا ہوتی تھی کہ اسٹیشنوں پر بجلی کی روشنی نہیں ہو سکتی تھی بلکہ
گیس کے ہنڈے جلتے تھے۔ تمام ہندوستان میں ۱۹۲۰ء میں K.W 1300,00 بجلی پیدا
ہوتی تھی۔

صنعتی ترقی کے لئے سب سے پہلے ۱۹۱۴ء میں بجلی تیار کی جانے لگی۔ جبکہ ٹاٹا نے جمشید پور
کے لوہے کے کارخانے کے لئے پانی کی بجلی تیار کرنا شروع کی۔ ۱۹۱۴ء K.W 10000 بجلی تیار
ہوتی تھی۔ اور ۱۹۲۷ء تک ۱۱۰۰۰۰ کلوواٹ بجلی تیار ہونے لگی۔ ۱۹۲۷ء کے بعد تقریباً ہر صوبہ
میں پانی سے بجلی پیدا کی جانے لگی اور انھیں صنعتی ترقی کے لئے استعمال کیا جانے لگا۔

چھٹا کتابچہ: کنٹرول روم

جہاں ڈیم یا بیراج ہوتے ہیں وہاں ایک کنٹرول روم بھی بنایا جاتا ہے۔ یہ کنٹرول روم
تمام اس علاقے سے، جہاں جہاں نہر کا پھیلاؤ ہوتا ہے، باخبر رہتا ہے۔ اس کنٹرول روم سے ٹیلیفون

کے تار نہر کی پوری لمبائی میں پھیلا دیے جاتے ہیں۔ نہر میں کس رفتار سے کتنا کیوبک فٹ پانی چھوڑا جارہا ہے اس بات کی خبر اس جگہ سے دی جاتی ہے۔ اس کا ایک بڑا فائدہ یہ بھی ہوتا ہے کہ برسات کے زمانے میں دریا میں پانی بڑھنے کی خبر بارہ سے چوبیس گھنٹے پہلے سے اطلاع مل جانے سے بڑے بڑے نقصانات ہونے سے بچ جاتے ہیں۔ جن دریاؤں پر بند ھ باندھے گئے ہیں ان پر یہ سب انتظامات مکمل کر دیے گئے ہیں۔ نہر اگر کہیں ٹوٹ جاتی ہے تو نہ صرف نہر کا پانی ضائع ہوتا ہے بلکہ آس پاس کے کھیتوں میں بلا ضرورت پانی پہونچ جاتا ہے یا گاؤں میں پانی گھس جاتا ہے اس لئے نہر کے کنارے پر بنی ہوئی چوکیوں سے برابر نگرانی کی جاتی ہے۔ اور خرابی کی اطلاع ملتے ہی پورا عملہ اس کے درست کرنے میں لگ جاتا ہے۔ کنٹرول روم بیرج کے پانی کے بہاؤ کو روک دیتا ہے اس سے ٹوٹ پھوٹ کی مرمت میں آسانی ہوتی ہے۔

اس طرح ڈیم سے جن جن شہروں اور صوبوں میں بجلی پہونچائی گئی ہے وہاں ٹیلیفون کا تار بھی پہونچایا گیا ہے۔ تاکہ کرنٹ جاری رہنے کی اطلاع ملتی رہے۔ اگر کسی شہر میں کرنٹ پہونچنا بند ہو جاتا ہے تو اس کی اطلاع کنٹرول روم کو ہو جاتی ہے اور خرابی فوراً دور کر دی جاتی ہے۔ تھوڑی تھوڑی دور پر لائن درست کرنے والوں کا عملہ موجود رہتا ہے کنٹرول روم سے ان کو خرابی کی اطلاع کر دی جاتی ہے اور وہ فوراً درست کر دیتے ہیں۔ یہ چوکیاں کنٹرول روم سے ٹیلی فون کے ذریعے ملی ہوتی ہیں۔ ان چوکیوں میں بجلی کی لائن درست کرنے کا تمام سامان ہوتا ہے۔

عام طور سے تیز آندھی آنے سے لائن کے تار آپس میں ٹکرا جاتے ہیں اور تاروں کے ملنے سے شعلے اٹھتے ہیں۔ اور بجلی جاتی رہتی ہے۔ یا بعض دفعہ تیز آندھی سے بجلی کے تاروں پر درخت گر جاتے ہیں۔ اور تار ٹوٹ جاتے ہیں۔ تاروں کے ٹوٹ جانے سے بجلی گذرنے کا سلسلہ منقطع ہو جاتا ہے لیکن ٹوٹے ہوئے تاروں کے ایک سرے میں بجلی موجود رہتی ہے۔ ان زندہ تاروں سے انسانوں اور مویشیوں کو صدمہ پہونچنے کا اندیشہ رہتا ہے۔ ان تمام حادثات کی اطلاع کنٹرول روم کو ہوتی رہتی ہے اور کنٹرول روم ان کے درست کرنے کا فوراً انتظام کر دیتا ہے۔

نوٹ : ہندوستان کے ہر صوبے سے ایک دو ڈیموں کا حال لکھا گیا۔ بعض ڈیم یا پشتے اس لئے بنائے جاتے ہیں کہ گاؤں اور شہروں کو سیلاب سے بچائیں۔ اور بعض ڈیم صرف بجلی پیدا کرنے کے لئے بنائے جاتے ہیں۔ جیسے کوئنا کا ڈیم اور بعض ڈیم اس لئے بنائے جاتے ہیں جہاں سے نہر بھی نکالی جاتی ہے اور بجلی بھی بنائی جاتی ہے۔ ڈیم کے بنانے سے جہاں اور فائدے پیش نظر ہوتے ہیں وہاں سیلاب کے زور کو کم کرنا بھی مقصود ہوتا ہے۔

ساتواں کتابچہ : دامودر ویلی پروجکٹ

دریائے دامودر ہزاری باغ کے جنوب میں چھوٹا ناگپور کی پہاڑیوں سے نکلتا ہے۔ یہ برساتی دریا ہے۔ برسات کے زمانے میں اس میں کافی پانی ہوتا ہے۔ ہر اکراس کی خاص شاخ ہے۔ برسات کے زمانے میں یہ کافی دور تک جہاز رانی کے قابل ہو جاتا ہے۔ دریائے دامودر کلکتہ سے تیس میل دور جانب جنوب دریائے ہگلی میں گرتا ہے۔

دامودر اور اس کے معاون دریا مختلف بلندیوں پر بہتے ہیں۔ ہزاری باغ کے قریب ۳۸ میل تک یہ سطح سمندر سے 1,326 فیٹ کی بلندی پر بہتا ہے۔ اس کے بعد 1003 کی بلندی پر بہتا ہے۔ یعنی ابتدائی حصہ میں بہت تیز بہتا ہے اور اپنے ساتھ بہت زیادہ مٹی لاتا ہے، جو آگے چل کر دریا کی تہہ میں جمع ہوتی رہتی ہے۔ یہاں اس کے بہنے کی رفتار سست ہو جاتی ہے۔

سردی اور گرمی کے زمانہ میں اس دریا کے بالائی حصہ میں بالکل پانی نہیں ہوتا۔ نچلے حصہ میں جو پانی ہوتا ہے اس کی رفتار 200 مکعب فیٹ فی سیکنڈ ہوتی ہے لیکن بارش کے زمانے میں 30,000 مکعب فیٹ فی سیکنڈ پانی بہتا ہے۔ اس دریا میں برسات کے زمانے میں زیادہ سے زیادہ پانی کا بہاؤ 650,000 مکعب فیٹ فی سیکنڈ ریکارڈ کیا گیا ہے (یہاں حساب سے اکائی کے سوالات کرائے گئے۔ اور مکعب فیٹ پانی کا تصور دیا گیا) یہ ریکارڈ ۱۹۱۳ ، ۱۹۲۵ اور ۱۹۴۱ میں ہو چکا ہے۔

دامودر کی وادی کی آبادی ۵۰ لاکھ ہے۔ اس میں سے آدھی آبادی ہزاری باغ، رانچی اور پلاموں میں ہے۔ اس وادی میں کاشتکاری کا دار و مدار بارش پر ہے۔ اگر بارش وقت پر ہو گئی اور

بعد میں بھی ہوتی رہی تو فصل اچھی ہوتی ہے۔ اگر نہیں ہوئی تو قحط کے آثار نمایاں ہوتے ہیں۔ اس وادی میں بڑے بڑے جنگل بھی ہیں۔ ان جنگلوں میں وہ درخت بھی ہیں جن کے پتے بیڑی بنانے کے کام میں آتے ہیں۔ یہاں کی خاص پیداوار دھان ہے۔ لیکن اس وادی کی خاص دولت لوہا اور کوئلہ ہے۔ جھریا، رانی گنج، بکارو، کرن پورہ اور رنگپور کوئلہ نکالنے کے بڑے بڑے علاقے ہیں ان جگہوں میں ہندوستان کا ۸۰ فیصدی کوئلہ نکلتا ہے۔ یہاں ایک خاص مٹی پائی جاتی ہے جس سے فائر پروف اینٹیں بنتی ہیں۔ یہ اینٹیں بھٹیوں میں استعمال ہوتی ہیں۔ خاص کر لوہا پگھلانے کی بھٹیوں میں۔

اِس دریا کے مسائل مندرجہ ذیل ہیں۔ سیلاب آتے رہتے ہیں۔

۱۔ ہر دریا کے علٰحدہ علٰحدہ مسائل ہوتے ہیں۔ خاص کر دریا کے نچلے حصّے میں۔ اِس سے وادی کے رہنے والوں کو جان و مال کا نقصان بہت ہوتا ہے۔

۲۔ یہ دریا اپنا راستہ بدلتا رہتا ہے جس سے گاؤں کے گاؤں تباہ ہو جاتے ہیں۔

۳۔ اس وادی میں چاول کی صرف ایک فصل پیدا ہوتی ہے۔

۴۔ گرمیوں کے زمانے میں اس میں بالکل پانی نہیں ہوتا، جس سے مویشیوں کو اور لوگوں کو پانی نہ ہونے کی وجہ سے بہت تکلیف ہوتی ہے۔

۵۔ اس علاقے کے لوگ بے حد غریب تھے۔ کھیتی باڑی کے علاوہ کوئی کام نہیں ملتا تھا۔

۶۔ ایک مرتبہ سیلاب سے ۶ کروڑ ۹۶ لاکھ روپے کا نقصان ہو گیا تھا۔

ان مسائل کو حل کرنے کے لئے دامودر اور اس کے معاون دریاؤں مثلاً براکر اور کونار پر بند باندھ دیے گئے۔ اور برسات کے زمانے کے پانی کو میلوں جگہ پر گھیر لیا، تاکہ بارش کا پانی ان گھری ہوئی جگہوں پر جمع ہو جایا کرے اور حسب ضرورت سارا سال بہتا رہے۔ اس سے سیلاب آنا بند ہو گئے۔ دریاؤں میں سارے سال پانی رہنے لگا جس سے مویشیوں کو چارہ اور پانی ملنے لگا۔ رکے ہوئے پانی سے بجلی پیدا کی جانے لگی۔ اور اس بجلی سے المونیم، کاغذ، لوہے اور شیشے کے

کے کارخانے چلنے لگے۔ جن میں کام کرنے سے اس علاقے کے اکثر لوگوں کو مزدوری ملنے لگی۔ لوگ خوشحال ہو گئے۔ کوئلے کی کانوں میں بجلی پہونچنے سے دن رات کام ہونے لگا۔ اور کوئلہ کی کانی مقدار نکلنے لگی۔ گاؤں گاؤں بجلی پہونچ گئی۔

ان ڈیموں سے جو بجلی پیدا ہوتی ہے اس سے ہزاری باغ، رانچی، کودما، دھنباد، جھریا، آسنسول، رانی گنج اور بردوان کے شہروں کو بجلی فراہم کی جانے لگی۔ ان شہروں میں چھوٹی چھوٹی صنعتوں میں بھی بجلی استعمال ہوتی ہے۔ اس علاقے کے تمام ریلوے اسٹیشنوں پر بھی یہی بجلی استعمال ہوتی ہے۔ کلکتہ سے مغلسرائے تک اکثر گاڑیاں بھی اسی بجلی سے چلتی ہیں۔

آٹھواں کتابچہ: دامودر دریا کے معاون دریاؤں کے ڈیم

دامودر دریا کے کئی معاون دریا ہیں۔ مثلاً براکر اور کونار۔ دامودر دریا کے علاوہ ان معاون دریاؤں پر بھی ڈیم بنائے گئے۔

۱۔ تلیا ڈیم: یہ ڈیم براکر دریا پر بنایا گیا۔ یہ کودرما ریلوے اسٹیشن سے ۱۴ میل مشرق کی جانب ہے۔ اکتوبر ۱۹۴۹ء میں کام شروع ہوا اور ۱۹۵۳ء میں پورا ہو گیا۔ یہاں برسات کے پانی کو ۲۰۰ مربع میل میں گھیرا گیا ہے۔ اس پر تین بجلی پیدا کرنے کے کارخانے بنائے گئے ہیں۔ ہر ایک کارخانہ سے ۲۰۰۰ کلوواٹ بجلی پیدا ہوتی ہے۔ اس ڈیم کی وجہ سے اس دریا میں سال بھر پانی رہتا ہے۔ جو پانی ۲۰۰ مربع میل میں جمع کیا گیا ہے۔ اس سے خریف کی ۲۷۰۰۰ ایکڑ زمین میں پیداوار ہونے لگی۔ اور ربیع کی 75000 ایکڑ زمین میں۔ اس رکے ہوئے پانی سے مچھلیوں کی بہت بڑی مقدار حاصل ہوتی ہے۔ بجلی سے دھان سے چاول نکالنے کی اور آٹا پیسنے کی چکیاں چلنے لگیں۔ ۶ پیسے یونٹ بجلی ملتی ہے۔

۲۔ کونار ڈیم: یہ ہزاری باغ کے قریب کونار دریا پر بنایا گیا۔ کونار کا رزروائر بکارو کے بجلی کے کارخانے کے لئے ٹھنڈا پانی مہیا کرتا ہے۔ یہاں ۲۷۰۰۰ ایکڑ رقبہ میں پانی پھیلا ہوا ہے۔ اس سے ۴۰۰ کیوبک فٹ فی سکنڈ پانی بکارو کے بجلی گھر کو ملتا ہے۔

۳ پنچیت ڈیم: اس ڈیم سے 120.000 ایکڑ زمین میں پانی روکا گیا۔ دریائے دامودر کا زائد پانی یہاں رُکا رہتا ہے جس سے اس دریا میں سیلاب نہیں آتا اور 40,000 کلو واٹ بجلی پیدا ہوتی ہے۔

۴۔ مائتھن ڈیم: یہ ڈیم آسنسول سے ۱۳ میل مغرب کی طرف براکر دریا پر بنایا گیا۔ یہ ڈیم زیادہ تر سیمنٹ سے بنا ہے۔ باقی حصہ میں پہاڑ ہیں۔ جن سے پانی رُکا رہتا ہے۔ پورا ڈیم 11940 فیٹ لمبا اور 162 فٹ اونچا ہے۔ یہاں اس پانی سے 60,000 کلو واٹ بجلی پیدا ہوتی ہے۔

۵۔ درگاپور بیرج: یہ بیرج رانی گنج کے قریب دامودر دریا پر بنایا گیا۔ یہاں دریا کی چوڑائی کو کم کردیا گیا ہے۔ اور دریا کو زیادہ گہرا بنا دیا گیا ہے۔ اس کا یہ فائدہ ہے کہ دریا دور تک جہاز رانی کے قابل ہو گیا۔ یہاں دو نہریں بھی نکالی گئی ہیں جن کی مجموعی لمبائی 1563 میل ہے۔ اور اس نہر سے 676270 ایکڑ زمین سیراب ہوتی ہے۔ اس میں کئی فصلیں پیدا ہوتی ہیں۔ دریا میں سیلاب آنا بند ہو گیا ہے۔ دریا نے راستہ بدلنا بند کر دیا ہے جس سے ہزاروں ایکڑ زمین کٹ جاتی تھی

نواں کتابچہ: کوسی بیرج

دریائے کوسی 18000 فیٹ کی بلندی سے ایورسٹ اور کنچن جنگا کے دامن سے نکلتی ہے۔ یہ دریا اپنے ساتھ ریت اور شورا زمین پر لاتا ہے اور میدانوں میں لاکر ڈال دیتا ہے جہاں اس کے راستے کی سطح بہت اونچی ہو جاتی ہے اس کی وجہ سے ذیل کے مسائل پیدا ہو گئے تھے۔

۱۔ وہ اپنا راستہ بدلتا رہتا ہے۔ کبھی پورب کی طرف، کبھی پچھم کی طرف

۲۔ دریا کی سطح اس مٹی سے اونچی ہو جاتی تھی۔ اس کی وجہ سے دریا کا پانی 50 سے 60 میل کے رقبہ میں پھیل جاتا تھا اور سیلاب آتے رہتے تھے۔ سب سے زبردست سیلاب 1954ء میں آیا جبکہ ½ 9 لاکھ مکعب فیٹ پانی فی سیکنڈ جا رہا تھا۔ اور جان و مال کا بہت نقصان ہوا تھا۔

۳۔ بہت بڑے علاقہ کو دلدل اور شور بنا دیا تھا جس کی وجہ سے یہ سارا علاقہ ناقابل کاشت رہا۔

۴۔ اس قدرتی تباہی اور بربادی کے بعد لوگ غربت اور [illegible] گزار رہے تھے

اس بیرج پر 44.76 کروڑ روپیہ خرچ ہوا۔ اس بیرج کی تعمیر میں کافی دشواریاں رہیں۔ اس علاقہ میں کوئی سڑک نہیں تھی۔ اس وجہ سے کوئی جدید طریقہ استعمال نہیں کیا گیا۔ بلکہ علاقہ کے لوگوں نے بغیر مزدوری کے یا کم مزدوری لے کر خود ہی کھدائی کی اور اتنا بڑا بند باندھ دیا اس لئے کافی وقت لگا۔ ۱۹۵۵ میں کام شروع ہوا تھا۔ اور ۱۹۶۲ میں پورا ہوا۔ یہ بیرج نیپال کے علاقہ ہنومان گڑھ میں بنایا گیا۔

اس بیرج کی تعمیر کے بعد اس سے یہ مقاصد پورے ہونے لگے۔

۱۔ دریا کے دونوں کناروں کو ۱۵۲ میل تک پختہ بنا دیا گیا تاکہ آس پاس پانی نہ پھیلے اور زمین قابل کاشت ہو جائے۔

۲۔ ۱۶۰ میل تک دونوں کناروں پر مٹی کے بلند پشتے بنا دیے گئے تاکہ دریا اس بنائے ہوئے راستے میں بہے۔

۳۔ اس بیرج سے جو نہریں نکالی گئیں ان سے 17.05 لاکھ ایکڑ زمین سیراب ہونے لگی۔

(باقی آئندہ)

نذیرالدین مینائی

حالات حاضرہ

یوگینڈا سے ایشیائیوں کا اخراج

اکتوبر ۱۹۶۳ء میں یوگینڈا نے مکمل آزادی حاصل کی، اس سے پہلے برطانوی سرپرستی میں تھا۔ آزادی کے بعد یوگینڈا کے کباکا یعنی بادشاہ کو ملک کا پہلا صدر مقرر کیا گیا، لیکن فروری ۱۹۶۶ء میں وزیراعظم ڈاکٹر ملٹن اوبوٹے نے حکومت کے کل اختیارات اپنے ہاتھ میں لے لئے اور یوگینڈا کے دستور میں بڑی اہم تبدیلیاں کر دیں۔ یوگینڈا کی لوکی کو یعنی پارلیمنٹ نے بعد میں یہ دستور مسترد کر دیا، لیکن مئی ۱۹۶۶ء میں فوج کی مدد سے مرکزی حکومت پھر برسر اقتدار آگئی۔ کباکا معزول کر دیا گیا اور اسے ملک چھوڑ کر راہِ فرار اختیار کرنا پڑی۔

جنوری ۱۹۷۱ء میں واقعات نے ایک بار پھر پلٹا کھایا۔ اس مرتبہ جنرل عدی امین نے پیش قدمی کی اور اوبوٹے کی سولین حکومت کا تختہ الٹ دیا اور بحیثیت صدر کے اپنی فوجی حکومت قائم کر لی۔ صدر امین نے ستمبر ۱۹۷۲ء میں اپنے خصوصی احکامات جاری کر کے یوگینڈا سے ایشیا نژاد لوگوں کو خارج کرنے کا فیصلہ کیا۔ اس فیصلے سے پوری دنیا میں احتجاج اور ناگواری کی لہر دوڑ گئی۔ عدی امین کا یہ اقدام پسندیدہ نظروں سے نہیں دیکھا گیا۔ اس فیصلے کی زد میں لاکھوں افراد آگئے جنھیں پشتوں کی کمائی اور پرسکون و خوشحال زندگی سے اچانک محروم ہونا پڑا۔ خوش قسمتی کی بات یہ ہے کہ برطانیہ، آسٹریلیا، کناڈا، سویڈن اور ہندوستان نے ان بے یار و مددگار اور بے آسرا لوگوں کو پناہ دینے کا اعلان کر کے ان کی مشکلات کو قدرے ہلکا کر دیا، جس سے بڑی تقویت ہوتی ہے کہ ابھی دنیا میں انصاف،

رواداری اور انسانی ہمدردی کا سرچشمہ خشک نہیں ہوا ہے۔

اعداد وشمار کے لحاظ سے یوگینڈا میں تقریباً ۸۳،۰۰۰ ایشیائی تھے۔ ان میں سے تقریباً ۲۳،۰۰۰ نے یوگینڈا کی شہریت حاصل کرلی تھی مگر ان کی اس حیثیت کی از سرِ نو جانچ پڑتال ہو رہی ہے۔ ہندستانی سرکار کے اندازے کے مطابق ان ایشیائیوں میں ۴۵،۰۰۰ ایسے ہندوستانی تھے جو ہندوستانی پاسپورٹ پر یوگینڈا میں مقیم تھے۔ پاکستانیوں اور بنگلہ دیشیوں کی تعداد کا صحیح علم نہیں، لیکن ان کی تعداد بھی اندازاً دو ہزار ہوگی۔ باقی ایشیائی برطانوی پاسپورٹ پر تھے۔ یہی لوگ اس سخت اقدام سے زیادہ متاثر ہوئے۔

مشرقی افریقہ سے شہریوں اور غیر شہریوں کا اخراج کوئی نئی بات نہیں۔ یہ عمل اسی وقت سے شروع ہو چکا تھا جب کینیا، یوگینڈا اور ٹینگانیکا (جسے اب تنزانیہ کہتے ہیں) آزاد ہوئے تھے۔

مشرقی افریقہ کے ملکوں کے اس اقدام کے کچھ تاریخی اسباب ہیں۔ افریقہ میں برطانوی سامراج کی یہ پالیسی رہی ہے کہ افریقی لوگوں کے متوسط طبقے کو ابھرنے سے بالکل نہ روکا جائے تو کم از کم اس کے ابھرنے میں تاخیر ضرور کی جائے۔ اس لئے برطانوی سامراجیوں نے افریقہ میں براہ راست اپنی حکومت نہیں چلائی بلکہ انھوں نے افریقی قبائلی سرداروں کے ذریعہ بالواسطہ حکومت کی۔ ان کی اس ترکیب سے افریقیوں کا تعلیم یافتہ متوسط طبقہ اس سرعت سے نہ ابھر سکا جیسا کہ قدرتی طور پر اسے ابھرنا چاہیئے تھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ حکومت کے ایسے عہدوں پر جن میں نچلے متوسط طبقے کے لوگوں کا تقرر کیا جا سکتا تھا اسی حیثیت کے غیر ملکیوں کا تقرر کیا گیا۔ مغربی افریقہ میں لبنانی لوگوں کو اور مشرقی افریقہ میں ایشیائیوں یعنی ہندوستانیوں کو ان عہدوں پر مامور کیا گیا۔ اس کے باوجود بھی افریقی متوسط طبقہ ابھرا اور جب ان لوگوں نے قومی تحریک کے سہارے سیاسی اقتدار حاصل کیا تو فطری بات تھی کہ اب غیر ملکیوں کی جگہ خود افریقیوں کو لینی تھی۔ زندگی کے ہر میدان یعنی سرکاری ملازمتوں، مختلف پیشوں اور تجارت اور بیوپار میں سب طرف افریقی لوگ مواقع حاصل کرنے کی توقع میں رہے۔ اگر جنرل عدی امین ایشیائی لوگوں کے اخراج کی پالیسی نہ بھی اختیار کرتے تو بھی جلد یا بدیر مشرقی افریقہ

سے ایشیائیوں کو نمٹنا ہی پڑتا۔

ڈاکٹر اوبوٹے کے دورِ اقتدار میں آزاد یوگینڈا میں ایشیائیوں کے ساتھ مناسب اور موافق سلوک کیا جاتا رہا۔ اس کی وجہ محض یہ تھی کہ اوبوٹے بامروت اور صلح پسند انسان تھے ۔ اس کے علاوہ ان کے سامنے بہت سے نسبتاً زیادہ اہم مسائل تھے جن کا حل کرنا اور جن کی طرف توجہ کرنا ضروری تھا۔ یوگینڈا کی قومی سیاست میں مختلف قبائل میں باہمی رسہ کشی رہتی ہے ۔ ان میں توازن رکھنا اور اپنی حکومت کو قائم رکھنا اوبوٹے کا بنیادی مقصد اور وقت کا تقاضا تھا۔ قبیلوں کے اس باہمی تنازعہ میں سب سے اہم اور پریشان کن تنازعہ یوگینڈا قبیلہ اور دوسرے قبیلوں کے باہمی اختلافات تھے ۔ ان کے اختلافات سے یوگینڈا کی سیاست پر گہرا اثر پڑ رہا تھا۔ ایک عجیب اتفاق یہ تھا کہ یوگینڈا قبیلہ دوسرے قبیلوں پر حاوی تھا۔ تعلیم، سول سروس اور دوسرے پیشوں میں ہر جگہ یوگینڈا کے لوگ نظر آتے تھے ، گو ان کی تعداد کل آبادی کا ۳ء ۱۶ فیصدی تھی۔ شروع شروع میں انگریزوں نے انھیں لوگوں کی پشت پناہی کی کیونکہ مغربیت کا اثر انھیں قبائیلیوں نے سب سے پہلے قبول کیا۔ ایک وقت ایسا بھی تھا کہ یوگینڈا کے کل گریجویٹ صرف یوگینڈا قبیلے سے تعلق رکھتے تھے اور ۱۹۷۰ تک ملک کے کل گریجویٹوں کی ۴۷ فیصدی تعداد اسی قبیلے کی تھی۔ مگر ڈاکٹر اوبوٹے کے عہدِ حکومت میں یوگینڈا کے کباکا (بادشاہ) کی معزولی کے بعد اس قبیلے کو سیاسی میدان میں، حسب مصلحت، بس واجبی مقام دیا گیا۔

ہندوستانیوں کو اس لئے برداشت کیا جاتا رہا کہ اوبوٹے کی پالیسی کچھ اس قسم کی تھی کہ وہ ہر ممکن سمجھوتے کے لئے ہر وقت تیار رہتے تھے ۔ چونکہ خود ان کا یوگینڈا قبیلے سے تعلق نہیں تھا اس لئے مسندِ حکومت پر فائز رہنے کے لئے وہ ہر ممکن سہارے کی تلاش میں رہتے۔ خود اوبوٹے بھی ہندوستانی تاجروں کی اجارہ داری کو ختم کرنا چاہتے تھے لیکن آہستہ آہستہ اور انسانیت کے دائرہ میں رہ کر۔

جنرل عیدی امین کا برسرِ اقتدار آنا ہی اس بات کی علامت تھی کہ اب ہندوستانیوں کی

بے فکری اور خوشحالی کا دور ختم ہونے والا ہے۔ نئی حکومت کے خوف سے تھوڑی تھوڑی تعداد میں
ہندوستانیوں نے ۱۹۷۱ کے اوائل میں ہی وہاں سے نکلنا شروع کر دیا تھا۔ فوجی ہونے کی بنا پر
امین سمجھوتوں اور مروت کے قائل نہیں ہیں اور نہ ہی انھیں اپنے ملک کی معاشی حالت کا خاطر خواہ علم ہے
اس کمزوری کے ساتھ ساتھ ان کے مزاج میں بغض و عناد اور جلد بازی بھی ہے۔ کچھ ہندوستانی اور
اسماعیلی تاجروں نے آنے والی قیامت کا اندازہ پہلے ہی سے کر لیا اور اپنے سرمایہ کو جلدی جلدی ملک
سے باہر بھیجنا شروع کر دیا تھا۔ جس کے نتیجے اور ردعمل میں وہاں کی حکومت نے تدارکی کارروائیاں
شروع کر دیں۔ لیکن صورت حال اگست اور ستمبر ۱۹۷۱ میں کچھ زیادہ سنگین ہو گئی جب عدی امین نے جملہ
ایشیائیوں کا از سر نو شمار کرانا شروع کیا۔ اس مردم شماری میں اس بات کا کوئی لحاظ نہ رکھا گیا کہ کون
شہری ہے اور کون برطانوی، ہندوستانی یا پاکستانی پاسپورٹ پر مقیم ہے۔ اس اقدام پر لوگوں نے
احتجاج اور ناگواری کا اظہار کیا اور بد حواس بھی ہوئے۔ لیکن یہ بدحواسی خوف میں بدل گئی جب ایشیائیوں
کو یہ معلوم ہوا کہ ان کے شہری ہونے کے مسئلہ کو از سر نو اٹھایا جا رہا ہے۔ بہانہ یہ تھا کہ ادبوٹے کے
عہد حکومت میں یوگینڈا کے سارے امیگریشن ڈپارٹمنٹ (شعبۂ تارکان سکونت) میں بدعنوانی اور بے قاعدگی
کا دور دورہ تھا۔ اس کے بعد ہی سیکڑوں اسماعیلی تاجروں کو یہ منحوس خبر سنا دی گئی کہ ان کی یوگینڈا کی شہریت
کچھ قانونی اور ٹیکنیکل بنیاد پر صحیح اور جائز نہیں رہی۔ بس پھر کیا تھا یوگینڈا کے اخباروں میں ایشیائیوں
کی مذمت میں مضامین شائع ہونے لگے۔ ایشیائیوں پر بد دیانتی، نسلی تعصب، علحدگی پسندی اور رعونت
کے الزامات بے دریغ لگائے جانے لگے۔ ایشیائیوں کے ہر طبقے میں جب اس صورت حال سے پوری
طرح خوف و ہراس پھیل چکا تو صدر عدی امین نے اس بات کی خواہش ظاہر کی کہ وہ علاقائی بنیاد پر
ایشیائیوں کے نمائندوں سے گفت و شنید کرنا چاہتے ہیں۔ ان تاجروں نے جنھیں سیاست سے دور
کا بھی واسطہ نہ تھا، ہر ضلع سے دو دو نمائندے منتخب کئے اور صدر امین سے ملاقات کی۔ یہ نمائندے
اپنے ساتھ ایک محضر نامہ بھی لے گئے جس میں ایشیائیوں پر عائد کردہ الزامات کی صفائی پیش کی گئی
تھی۔ صدر امین نے وہ محضر نامہ تو ایک طرف رکھا اور ایشیائیوں پر خود بہ نفس نفیس الزام تراشی

شروع کردی۔ ان کو شکایت تھی کہ ایشیائی تاجر اپنی اشیاء کی دو قیمتیں رکھتے ہیں ایک اپنے ہم وطنوں کے لئے اور دوسری افریقیوں کے لئے، افریقی طازمین پر اعتماد نہیں کیا جاتا، ان کے لئے مناسب سہولتیں مہیا نہیں ہیں۔ ان سہولتوں کے نہ ہونے کی وجہ سے جب افریقی کوئی گندگی پھیلاتے ہیں تو انہیں 'گندے افریقی' کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ ہر جائز و ناجائز طریقے سے زرمبادلہ یوگینڈا سے باہر بھیجا جاتا ہے۔ ایشیائی اپنی لڑکیوں کا افریقیوں سے اختلاط اور ربط ضبط پسند نہیں کرتے وغیرہ وغیرہ۔ اس الزام تراشی اور دشنام طرازی کے بعد خود صدر امین نے ایشیائیوں کے نمائندوں سے ان مسائل کا حل تجویز کرنے کی فرمائش کردی۔ ایشیائی لیڈر اور زیادہ بدحواس، مایوس اور خائف واپس آئے۔

جملہ ایشیائیوں میں اسماعیلی تاجروں کی حالت زیادہ قابل رحم ہے۔ اس فرقے نے مشرقی افریقی ریاستوں کی شہریت حاصل کرکے یکسوئی کے ساتھ اپنی تمام تر توجہ اور صلاحیت اور اپنا سب کچھ انھیں ملکوں کے لئے وقف کر دیا تھا۔ ہر کار خیر میں دل کھول کر حصہ لیتے رہے۔ افریقیوں کی سہولت اور فائدے کے لئے اسکول اور ہسپتال اپنے خرچ پر قائم کئے۔ ان کے اس رویے سے کہیں اس بات کا شائبہ بھی نہیں تھا کہ یہ لوگ افریقی ممالک کو اپنا وطن نہیں تصور کرتے، لیکن ستم ظریفی یہ ہے کہ اتنے مخیر اور خداترس ہوتے ہوئے بھی خود ان کے ہم مذہب افریقی ان سے متنفر تھے۔ جس کی ایک وجہ یہ تھی کہ اس فرقہ میں علٰحدگی پسندی اور خودنگری بہت تھی۔ اور مقامی آبادی سے ربط ضبط رکھنا انھیں پسند نہ تھا۔ سندھی، گجراتی اور دوسرے ہندوستانی ان سے زیادہ حقیقت پسند تھے لیکن خوف وہراس اور سراسیمگی بھی انھیں میں زیادہ تھی۔

ایشیائیوں کا یہ حشر ذرا وقت سے پہلے ہوا۔ اس کی وجہ شاید صدر امین کی اپنی مشکلات تھیں۔ اس اقدام سے تین مہینے پہلے اپنے ملک کو معاشی بحران سے بچانے کے لئے امین نے اسرائیل سے ۱۰ کروڑ پاؤنڈ کی فوری امداد کی فرمائش کی۔ اسرائیل اتنی بڑی رقم مہیا کرنے پر رضامند نہیں ہوا۔ مجبوراً اسی قسم کی درخواست لیبیا کے قذافی سے کی گئی۔ قرض تو مل گیا لیکن اس کے ساتھ شرط

یہ عائد کی گئی کہ یوگینڈا اسرائیل سے اپنے تعلقات منقطع کرلے۔ امین نے یہ شرط فوراً پوری کردی حالانکہ یوگینڈا کی بقا میں اسرائیلیوں کا ہاتھ رہا ہے۔ اب مشرق وسطیٰ کی سیاست میں بے ضرورت ملوث ہونے کے بعد امین کو اندازہ ہوا کہ اس کے ملک کی معاشی حالت اس کے ابتدائی اندازے سے کہیں زیادہ ابتر ہے۔ فوج میں بھی بڑی بے اطمینانی تھی۔ اور خدشہ تھا کہ کہیں فوج کے نوجوان افسر بغاوت نہ کردیں۔ ایسی صورت میں ایک فوجی ڈکٹیٹر کے لئے ایشیائی لوگوں کو قربانی کا بکرا بنانا اور انہیں اپنے ملک سے نکالنے کا اسٹنٹ چلانا ہی اس مشکل کا حل تھا۔ لیکن ایشیائیوں کو دیس نکالا دینے سے یوگینڈا کی معیشت میں کوئی نمایاں فرق پڑنے والا نہیں۔ ایشیائیوں کی تجارت اور کاروبار کو سنبھالنے اور اپنی ساکھ قائم کرنے میں افریقیوں کو طویل مدت درکار ہوگی۔ بدقسمتی یا خوش قسمتی کہیئے کہ افریقی بھی ہم ہندوستانیوں کے متوسط طبقے کی طرح سفید پوشی اور آرام طلبی کے شکار ہیں۔ شاید امین پر یہ بات بہت جلد منکشف ہوجائے گی کہ انھوں نے اس غیر دانشمندانہ اقدام سے اپنے ملک کے متوسط طبقے میں حرص وطمع اور بڑھتی ہوئی توقعات کا دروازہ کھول دیا ہے جبکہ متوسط طبقے کے لوگوں میں اتنی قابلیت وصلاحیت نہیں ہے کہ وہ ان حالات پر بحسن وخوبی قابو پاسکیں۔ یہ صورت حال عدی امین کی مشکلات میں مزید اضافہ کردے گی۔

دراصل ایشیائیوں کے اخراج کی پالیسی اپنی حکومت کو مقبول بنانے کے لئے ایک ہتھکنڈے کے طور پر استعمال کی گئی ہے۔ یہ تحریک افریقیوں کے ہر طبقے خصوصاً طالب علموں میں بہت مقبول ہوئی ہے۔ حالات اس شبہ کو پختہ تر کردیتے ہیں کہ اس تحریک کے پیچھے نسلی عصبیت بھی بخوبی کارفرما ہے۔ مشرقی افریقہ کے مقامی باشندے ایشیائیوں کو جاتے دیکھ کر دل ہی دل میں خوش تو ضرور رہیں لیکن ان میں کسی کو یہ اندازہ نہیں کہ تقریباً اسی ہزار ایشیائیوں کا ملک سے اچانک اور بیک وقت رخصت ہوجانا ملکی معیشت کے حق میں قطعاً اچھا نہ ہوگا۔ یوگینڈا سے برابر خبریں مل رہی ہیں کہ سارے بازار اور کاروباری مراکز سونے پڑے ہیں۔ چھوٹے موٹے کاروبار کرنے والے یوگینڈی لوگوں کے کاروبار ٹھپ ہوجائیں گے۔ ہزاروں کاروباری لوگ ایسے بھی ہیں جو اپنے کاروبار کو کچھ دنوں

تو چلا سکتے ہیں لیکن انھیں بھی ایک روز ٹھپ ہونا ہے۔ ان کاروبار کو چلانے کی صلاحیت اور مہارت افریقی یوگینڈیوں میں بالکل نہیں ہے۔ اس اخراج سے بین الاقوامی ساکھ اور اعتماد کو بھی سخت دھکا لگا ہے۔ ملک میں بے روزگاری بری طرح پھیل جائے گی۔ ایشیائیوں کے گھروں، دفتروں اور دوکانوں میں ہزاروں کی تعداد میں لوگ ملازم تھے وہ اور ان کے متعلقین اس اچانک بے روزگاری سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتے۔ اس میں شک نہیں کہ ان نقصانات کی تلافی ہو سکتی ہے لیکن سوال یہ ہے کہ کیا یوگینڈا کی معیشت میں اتنی سکت ہے کہ اس وقت کا انتظار کیا جا سکے۔

صدر امین نے ایشیائیوں کو ذمہ دار ٹھہرا کر یوگینڈا کی معاشی بدحالی کا مداوا کیا ہے لیکن شاید یہ 'علاج' 'مرض' سے کہیں زیادہ مہلک ثابت ہوگا۔

انٹرنیشنل مونی ٹری فنڈ (بین اقوامی مالی فنڈ) اور ورلڈ بنک (عالمی بنک) کی ایک کانفی ڈنشل رپورٹ کا کہنا ہے کہ جنرل عدی امین کے برسر اقتدار آنے کے معاشی نتائج بہت مہلک ثابت ہوں گے۔ گذشتہ سال جنوری سے لے کر پہلے بیس مہینوں ہی میں امین نے اسلحہ جات کی بے حد و حساب خریداری کر کے ملک کا دیوالہ نکال دیا ہے۔ سمندر پار کے بنکوں کے کھاتوں میں یوگینڈا کے پاس ۱۹۷۰ میں ۲ کروڑ ڈالر کی فاضل رقم موجود تھی جس کے گھٹتے گھٹتے یہ نوبت آگئی کہ اب گذشتہ سال ۵ کروڑ ۶۰ لاکھ ڈالر کا خسارہ ہو گیا۔ اس سے محفوظ سرمایہ میں ۵ کروڑ بیس لاکھ ڈالر کی کمی آگئی۔ یہ سارا محفوظ سرمایہ ختم ہو گیا ہوتا اگر اس سال آئی ایم ایف سے بروقت ستر لاکھ ڈالر کی مدد نہ ملی ہوتی۔ اس کے باوجود ۱۹۷۲ کے اوائل میں سرمایہ محفوظ کم ہوتے ہوتے ۵۰ لاکھ سے کم رہ گیا۔ یعنی بس اتنا کہ یوگینڈا میں دو ہفتوں کی درآمدات کے لئے بمشکل کافی ہو سکتا تھا۔ جبکہ ستمبر ۱۹۷۰ میں یہ سرمایہ ۶ کروڑ ستر لاکھ ڈالر تھا جس کی مدد سے آٹھ مہینے تک کی درآمدات کا حساب چکایا جا سکتا تھا۔ ظاہر ہے کہ یہ مالی بحران صدر امین کی غیر دانشمندانہ اسلحہ بندی کی ہوس کا نتیجہ ہے۔ بین اقوامی مبصرین کا کہنا ہے کہ یوگینڈا کا بنیادی مسئلہ یہ نہیں ہے کہ وہ بہت مقروض ہے بلکہ اس کا بنیادی

مسئلہ اخراجات کا مسئلہ ہے جو ایشیائیوں کو نکال کر حل نہیں ہو سکتا۔

دنیا کے زیادہ تر ملکوں میں اچھی خاصی تعداد میں غیر ملکی لوگ آباد ہیں اگر یہ ممالک یوگینڈا کے عدی امین کا رویہ اختیار کرلیں اور ان تمام غیر ملکیوں کو اپنے اپنے ملکوں سے نکالنا شروع کردیں جو برسہا برس سے وہاں سکونت پذیر ہیں تو پھر ان لاکھوں انسانوں کا کیا حشر ہوگا اور خوشگوار بین اقوامی تعلقات کو کتنا نقصان پہونچے گا اس کا اندازہ بخوبی کیا جا سکتا ہے۔

بنگلہ دیش

جب بنگلہ دیش ایک جیتی جاگتی حقیقت کے روپ میں دنیا کے سامنے آگیا تو مختلف نقطۂ نظر والوں نے اپنے اپنے انداز میں بنگلہ دیش کے مستقبل سے متعلق خیالات کا اظہار آزادی اور بے باکی کے ساتھ کرنا شروع کیا۔ کچھ اس نئے ملک کے مستقبل سے مایوس اور کچھ پرامید نظر آئے کچھ تبصروں میں مایوسی اور امید کی ملی جلی جھلک بھی نظر آئی۔ بنگلہ دیش کی آزادی کے بعد اس ملک کو مختلف النوع آفات ارضی وسماوی سے دوچار ہونا پڑا لیکن بنگلہ دیش کی موجودہ کیفیت نے بہت سی پیشین گوئیوں کو بڑی حد تک غلط ثابت کردیا۔ مثلاً سال گزشتہ کے اوائل میں کئی غیر ملکی ماہرین نے بڑے یقین کے ساتھ یہ اعلان کردیا تھا کہ بنگلہ دیش ملک گیر پیمانہ پر فاقہ کشی اور بھکمری کا شکار ہو جائے گا، لیکن ایسا نہیں ہوا۔ آزادی کی جدوجہد کے دوران بنگلہ دیش کی آزادی اور اس تحریک کے مخالفوں کے پاس جتنی تعداد میں جدید ترین خودکار اسلحے پہونچ چکے تھے اس کے پیش نظر بہت سے لوگوں کا خیال تھا کہ اس نوزائیدہ دیس کی نوخیز حکومت کو مسلح بغاوت کا سامنا کرنا پڑے گا اور ملک میں امن امان اور نظم وضبط قائم رکھنا محال ہو جائے گا۔ وہ ہتھیار اب اس حکومت کے خلاف استعمال ہوں گے۔ لیکن حالات گواہ ہیں کہ یہ خدشہ بے بنیاد ثابت ہوا۔ سرکاری نظام پورے ملک میں یک گونہ مضبوطی سے قائم ہے۔ پُرامید حلقۂ فکر کا خیال تھا کہ آزادی کی اس جدوجہد میں اس دیس کے لوگوں نے جس قسم کی مصیبتیں اور صعوبتیں برداشت کی ہیں اور جو بیش بہا اور عدیم المثال

قربانیاں دی ہیں ان کے پیش نظر اس بات کی توی امید ہے کہ بنگلہ دیش کے عوام میں اپنے ملک کی تعمیر نو کے لئے وہ جذبہ اور لگن دیکھنے میں آئے گی جو دوسرے ترقی پذیر ملکوں میں نایاب نہیں تو کم یاب ضرور ہے۔ اس حیثیت سے اس حلقہ کو شدید مایوسی کا منہ دیکھنا پڑا۔ ڈھاکہ کے عوام بددیانتی، بدعنوانی اور بے ایمانی کے خلاف طرح طرح کی شکایتیں لئے بیٹھے ہیں۔ سرکاری انتظام میں بے وجہ طوالت اور تاخیر اور فیصلوں میں من مانی اور چیرہ دستی کی بے شمار مثالیں ہر آئے دن بنگلہ دیش کے اخباروں میں پڑھنے میں آتی ہیں۔ آزادی کے ساتھ جس انقلاب کی توقع تھی وہ پوری نہ ہو سکی۔ لوگوں کے ذہنوں اور رویوں میں جس انقلابی تبدیلی کی امید تھی وہ مایوسی میں تبدیل ہو گئی۔

اقتصادی اعتبار سے بھی عوام کی حالت اس انقلاب سے پہلے کی حالت سے کہیں زیادہ ابتر ہو گئی۔ روزمرہ کی ضرورت کی چیزوں کی قیمتیں دوگنی اور چارگنی ہو گئیں۔ چاول کی قیمت میں دوگنا اور کپڑے کی قیمت میں چارگنا سے پانچ گنا تک اضافہ ہو گیا ہے۔ اس اقتصادی بحران کی ذمہ داری کچھ تو ناتجربہ کار حکومت اور زیادہ تر ذخیرہ اندوزوں اور بے ہنگم نفع خوروں پر ہے۔ مقامی مسائل کو باقاعدہ سوچی سمجھی اور منصوبہ بند بربادی کی وجہ سے ملکی معیشت کو جو شدید نقصان پہنچا اس میں ان عوامل نے شامل ہو کر قومی معیشت کو کہیں کا نہ رکھا۔

اس افراتفری اور بحران کے باوجود حالات جس قدر تیزی کے ساتھ نارمل ہو گئے اس کی وجہ سے ایک بڑی نزاکت یہ پیدا ہو گئی ہے کہ لوگ پاکستانی فوج کے ہاتھوں ملک کی اس تباہی اور بربادی اور ان کے وحشیانہ مظالم کو بھول کر اپنی جملہ پریشانیوں کے لئے اپنے سیاسی حریفوں کو ذمہ دار ٹھہرانے لگے ہیں۔ ہر گروہ دوسرے پر الزام تراشی سے نہیں چوکتا۔ ملک کے اعلیٰ طبقے میں کچھ ایسے حلقے بھی ہیں جو شیخ مجیب الرحمٰن کی پالیسیوں سے مطمئن نہیں۔ سرکاری عملہ میں اعلیٰ اور اہم عہدوں پر ایسے لوگوں کی خاصی تعداد اب تک موجود ہے جو پاکستانی حکومت کے آخر وقت تک وفادار رہے ہیں اور ان سے تعاون کرتے رہے ہیں۔ ان میں سے سب تو نہیں مگر کچھ ایسے بھی ہیں جو جدوجہد کے زمانہ میں عوامی لیگ کے ہمدرد تھے اور اس کی جدوجہد میں درپردہ مدد دیتے رہے۔

سرکاری افسروں کا یہ طبقہ زیادہ تر ڈھاکہ ہی میں ہے اور کافی با اثر ہے۔ اب انقلاب کے بعد یہ حکومت کی کھلی تنقید نہیں کر سکتے نہ کھل کر سامنے آتے ہیں۔ بجائے اس کے کہ سرکار کی براہ راست نکتہ چینی کریں یہ لوگ گرانی کے لئے ہندوستان کو مورد الزام ٹھہراتے ہیں۔ ہندوستان کے خلاف اس نکتہ چینی اور اعتراضات میں وہ فرقہ پرست جماعتیں اور گروہ بھی ہم نوائی کرتے ہیں جنھیں سرکاری طور پر غیر قانونی قرار دے دیا گیا ہے اور جن پر پابندیاں عائد ہیں۔ ان میں کچھ مایوس اور بے اصولے سیاسی لیڈر بھی شامل ہیں، مولانا بھاشانی نے بھی یہی طریقہ اختیار کیا ہے۔

بنگلہ دیش میں ہندو دشمن اور فرقہ وارانہ جذبات برانگیختہ کر کے عوامی لیگ کو کمزور کرنے کی بھی کوشش کی جا رہی ہے اس کی مثال وہ حالیہ واقعات ہیں جو درگا پوجا کے موقعہ پر رونما ہوئے عجیب سی بات ہے کہ پاکستانی زمانہ اقتدار میں یہ تہوار بڑی آزادی سے اور بڑے پیمانہ پر منائے جایا کرتے تھے لیکن اب سیکولر بنگلہ دیش میں اس قسم کے واقعات غلط رجحانات کے جنم لینے کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ غنیمت ہے کہ درگا پوجا کا یہ ناخوشگوار واقعہ کوئی خطرناک اور پریشان کن صورت اختیار نہ کر پایا۔ گو شیخ مجیب الرحمٰن کی نگرانی میں فوری اور موثر پولیس کارروائی نے حالات پر قابو پالیا لیکن پھر بھی اس کا اندیشہ ہے کہ اقلیتوں کے اعتماد کو ٹھیس پہونچ چکی ہے اور وہ بھی آزاد بنگلہ دیش میں پہلی بار۔ جب شیخ مجیب الرحمٰن کی توجہ ان حالات کی طرف مبذول کرائی گئی تو انھوں نے تشویش ظاہر کرتے ہوئے یہ کہا کہ فی الوقت سب سے اہم کام یہ ہے کہ حکومت کی مشینری حرکت میں رہے۔ اس کے بعد ان شر پسند اور فتنہ انگیز عناصر پر قابو پانے اور انھیں ختم کرنے کی کوشش کی جائے گی۔

عوام میں شیخ مجیب الرحمٰن کی مقبولیت اور ہر دلعزیزی اسی طرح قائم ہے۔ اب بھی شہروں کے گلی کوچوں میں، دفتروں اور بازاروں میں، دوکانوں اور ریستورانوں میں شیخ مجیب الرحمٰن کی تصویریں بڑی عقیدت کے ساتھ لوگ آویزاں رکھتے ہیں۔ شخصیت پرستی کے رجحانات قوی ہیں لیکن اس کے باوجود پریس اور نشر و اشاعت کی مکمل آزادی ہے جس سے فائدہ اٹھا کر مخالفین شیخ مجیب الرحمٰن کی سخت ترین تنقید کرتے ہیں۔ اس وقت بنگلہ دیش میں سولہ (۱۶) روزنامے اور ساٹھ (۶۰) سے زیادہ ہفتہ وار اخبار شائع

ہوتے ہیں جو تقریباً ہر نقطۂ خیال کی ترجمانی کرتے ہیں۔

ہندوستان اور بنگلہ دیش کے باہمی تعلقات کی نوعیت بہت نزاکت اختیار کر گئی ہے۔ بنگلہ دیش سے مستحکم اور طویل المدت تعلقات قائم رکھنے کی کوششیں ضرور کی جارہی ہیں لیکن یہ معاملہ توقع کے خلاف بہت پیچیدہ ہوتا جارہا ہے۔ بنگلہ دیش کے عوام کے رویہ اور ذہنیت میں آزادی کے اس نئے تجربہ سے کوئی تبدیلی پیدا نہ ہوسکی بلکہ اس پہ نئے رویوں اور نئے انداز فکر اور نئے رد عمل کی کچھ مزید تہیں جم گئی ہیں۔ ان سے ہرگز یہ مراد نہیں کہ ان کے عزائم اور ولولوں میں کوئی کمی آگئی ہے۔ ان کے جذبات و احساسات میں اب بھی وہی شدت ہے۔ پاکستان یا ہندوستان سے پھر مل جانے کے خیال کی اب بھی اتنی ہی بلکہ اس سے زیادہ شدید مخالفت پائی جاتی ہے۔ یہ فقرہ عام طور سے سننے اور پڑھنے میں آتا ہے کہ ہم نے مغربی پاکستان کے تسلط اور غلبہ کے خلاف اس لئے بغاوت نہیں کی ہے کہ کسی دوسرے ملک کے اثر میں آجائیں۔

ایک سیاسی مبصر کا خیال ہے کہ اس رویہ کو سمجھنے کے لئے یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ ہندوستان کی تقسیم کی حمایت مشرقی بنگال کے مسلمانوں نے جن اسباب کی بنا پر کی تھی ان کی جڑیں اس خطۂ زمین کے اقتصادی نظام میں پائی جاتی تھیں۔ تقسیم کی تحریک ان کسانوں اور بے زمین مزدوروں کی خواہشات کے رد عمل میں زور پکڑ گئی تھی جن میں زیادہ تر ہندو تھے۔ مغربی پاکستان میں اس تقسیم کے لئے مذہب کو استعمال کیا گیا تھا تاکہ بڑے بڑے زمیندار معیشت پر اپنے غلبہ اور تسلط کو برقرار رکھ سکیں۔ ۱۹۴۷ء کے بعد مشرقی پاکستان پر یہ واضح ہوگیا کہ مذہب آلود سیاست، جس کی مدد سے انھوں نے معاشی استحصال سے نجات حاصل کرنے کی کوشش کی تھی وہی سیاست اب مغربی پاکستان اپنے فائدے کے لئے اس استحصال کو جاری اور قائم رکھنے کے لئے استعمال کر رہا ہے۔ اگر عوامی ذہن نے ۱۹۴۷ء میں ہندوستان سے اور آج پاکستان سے منہ موڑ لیا یا پچیس سال پہلے مسلم لیگ کی حمایت کر کے آج سیکولرازم کو اپنا لیا ہے تو اس میں کسی قسم کا کوئی تناقض نہیں پایا جاتا۔

ہندوستان میں ضم ہونے کے بارے میں بنگلہ دیشی عوام کا رد عمل بہت شدید ہوتا ہے۔ ابھی

کچھ دن ہوئے کلکتہ کے ایک اخبار میں ڈھاکہ کے ایک پروفیسر (جو واقعی نہ پروفیسر تھے نہ ڈھاکہ سے ان کا کوئی تعلق تھا) کے فرضی نام سے ایک مضمون شائع ہوا جس میں اس بات کی طرف اشارہ کیا گیا تھا کہ بنگلہ دیش ہندوستان میں ضم ہو جائے۔ اس مضمون کے شائع ہوتے ہی بنگلہ دیش میں شدید ردعمل ہوا۔ ڈھاکہ کے ایک روزنامہ "دی پیپل" نے اس مضمون کو من وعن شائع کر دیا۔ اور اپنے ادارتی نوٹ میں لکھا کہ "ہندوستانی پریس کے ایک حلقہ نے ایک مذموم مہم کا آغاز کیا ہے جس کا مقصد یہ ہے کہ بنگلہ دیش کی آزادی اور اقتدار اعلیٰ کا تختہ الٹ دیا جائے اور جس کی نیت یہ ہے کہ تیس لاکھ جانوں کی قربانی دیکر جو کچھ حاصل کیا گیا ہے وہ لٹ جائے۔ یہ بات سب کو معلوم ہے کہ بنگلہ دیش کے ساڑھے سات کروڑ عوام پاکستان کی ظالمانہ اور مستبد حکومت کے خلاف اس لئے اٹھ کھڑے ہوئے تھے کہ وہ اپنے عقیدے اور نصب العین کے مطابق اپنی ایک آزاد قوم کی بنا ڈالیں۔ ان کی منشا یہ ہرگز نہ تھی کہ ایک طوق غلامی اتار کر دوسرا پہن لیا جائے۔"

'دی پیپل' کا یہ ردعمل عوامی جذبات کی صحیح ترجمانی اور نمائندگی کرتا ہے اور اس بات کی طرف بہت واضح اشارہ بھی کرتا ہے کہ ہندو بنگلہ دیش کے باہمی تعلقات میں احساسات کی نزاکتیں تہ در تہ موجود ہیں جن کو ملحوظ نہ رکھنا دانشمندی کے خلاف ہوگا۔

بنگلہ دیش میں ہندوستان کے خلاف اسی قسم کے جذبات کی طرف جب توجہ دلائی جاتی ہے تو بنگلہ دیش کے ذمہ دار صحافی اور ذمہ دار لوگ کہتے ہیں کہ بنگلہ دیش میں ہندوستان کے خلاف اتنے شدید جذبات نہیں جتنا کہ ہندوستان والے خیال کرتے ہیں۔ اس طرح کا ہندوستان دشمن انداز فکر ایسے حلقوں میں پایا جاتا ہے جن کا ملکی سیاست میں نہ کوئی وزن ہے اور نہ کوئی اہمیت۔ لیکن بہت سے ہندوستانی اس جواب سے مطمئن اور متفق نہیں، اختلاف رائے اور مشوروں کو قبول نہ کرنے کو وہ ہندوستان دشمنی سے تعبیر کرتے ہیں۔ ہندوستان کا یہ بزرگانہ رویہ کہ ان کی ہر بات، ہر تجویز اور ہر مشورہ بنگلہ دیش کو بے چون وچرا مان لینا چاہیئے بنگلہ دیش کے عوام کو پسند نہیں۔ وہ دراصل مساویانہ اور دوستانہ رویہ کے بجائے اس بزرگانہ اور مربیانہ انداز پر

معترض ہیں لیکن بنگلہ دیش کے معاملہ میں ہندوستانی حکومت نے زیادہ پختہ کاری کا ثبوت دیا ہے۔ جھلاہٹ میں اپنی امداد کی رفتار اور مقدار میں کوئی کمی نہیں آنے دی ہے۔ بلکہ یہ بات پوری طرح سمجھ لی ہے کہ ہندوستان اور بنگلہ دیش کے قومی مفادات اسی طرح حاصل ہو سکتے ہیں کہ مجیب الرحمن کی سرکار کے ہاتھ زیادہ سے زیادہ مضبوط کئے جائیں۔

شیخ مجیب الرحمن کو مسز اندرا گاندھی پر بڑا اعتماد اور بھروسہ ہے۔ سننے میں آیا ہے کہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ دفتری آداب کو برطرف کر کے شیخ مجیب الرحمن مسز گاندھی سے ٹیلی فون پر آزادی اور بے تکلفی کے ساتھ رابطہ قائم کر لیتے ہیں۔ ہندوستان نے بھی اپنی طرف سے امداد اور راحت رسانی میں کوئی کمی نہیں رکھی۔ متوقع قحط کے زمانہ میں غلہ اور دیگر اشیاء کی فراہمی کی جاتی رہی۔ ہندوستان کے اس ہمدردانہ رویہ اور بے دریغ مدد کے جذبہ نے حال میں ایک بڑی دلچسپ مثال قائم کی۔ ابھی دسہرہ کے زمانے میں بنگلہ دیش کی سرکار پر اچانک یہ انکشاف ہوا کہ کم قیمت کی اور سستی ساریوں کا اسٹاک ایک دم سے ختم ہو گیا ہے۔ اور اس اہم تہوار کے موقعہ پر عوام کو بڑی دشواری اور مایوسی کا سامنا کرنا ہوگا۔ ہندوستان سے رجوع کیا گیا۔ ہندوستان نے فوراً راجستھان اور دیگر مقامات سے بہت بھاری تعداد میں ساریاں فراہم کیں۔ ایرانڈیا کی پروازوں کو ڈھاکہ کی طرف موڑ دیا گیا۔ اور ستمبر کے مہینہ میں رعایتی محصول کے ساتھ ان ساڑیوں کو بنگلہ دیش پہنچا دیا گیا۔ بنگلہ دیش کی سرکار نے ساریوں کی اس درآمد پر ۵۰ فیصدی ڈیوٹی عائد کر دی۔ اس طرح ساریوں کی قیمت دوگنی ہو گئی۔ بس پھر کیا تھا مولانا بھاشانی کے اخبار حق کتھا اور دوسروں نے ہندوستان پر منافع خوری کا الزام لگایا اور کہا کہ بنگلہ دیش کے عوام کی اس موجودہ پریشانی سے ہندوستان کے تاجر ناجائز فائدہ اٹھا رہے ہیں۔ بنگلہ دیش کی ٹریڈ کارپوریشن نے اس غلط فہمی کو دور کرنے کے لئے اور اس خبر کی تردید کے لئے فوراً ایک پریس کانفرنس کی۔ لیکن اس کا بیان ان دور دراز اندرونی علاقوں میں نہ پہونچ سکا ہوگا جہاں حق کتھا اور اس جیسے دوسرے اخبار اپنا مذموم پروپگنڈا کرتے رہے ہیں۔ خریداروں کے ذہن سے شاید ہی ہندوستان کی منافع خوری کا تاثر دھل سکا ہو۔ اسی

طرح دوسری اشیاء میں بھی خود بنگلہ دیش کے بے اصولے تاجروں کی بددیانتی ہندوستان کے سر منڈھ دی جاتی ہے۔ سگریٹ کی اور کھانے کی تمباکو بھی جو ہندوستان سے بنگلہ دیش جاتی ہے اس میں وہاں کے تاجر کچھ گھٹیا تمباکو ملاکر فروخت کرتے ہیں اور ہندوستان ملامت کا نشانہ بنتا ہے۔ اس قسم کے الزامات کے ساتھ یہ افواہ بھی اُڑائی جاتی ہے کہ بنگلہ دیش میں گرانی اس لئے بڑھ رہی ہے کہ بھاری تعداد میں اشیاء بنگلہ دیش سے ہندوستان میں اسمگل کی جارہی ہیں۔ اس الزام سے برات کے لئے بالآخر حکومت کو سرحدی تجارت پر بالکل پابندی عائد کرنا پڑی اور فوج کو ہدایت دینی پڑی کہ اسمگلنگ پر کڑی نظر رکھ کر اس کا خاتمہ کیا جائے۔ حکومت کا یہ اقدام مولانا بھاشانی کے پروپیگنڈے کی کاٹ کے لئے کیا گیا۔ معاشی سے زیادہ سیاسی مصالح اس اقدام کے محرک رہے ہیں۔

بنگلہ دیش کو ابھی ایک مدت تک سیاسی اور معاشی مسائل کا سامنا کرنا پڑے گا۔ ہندوستان کے کئی حصوں کی طرح بنگلہ دیش میں بھی خشک سالی نے فصلوں کو نقصان پہنچایا ہے۔ اگر فصل معمول کے مطابق ہوتی تو بھی بنگلہ دیش کو غیر ممالک سے بیس لاکھ ٹن غلہ منگانا پڑتا۔ موجودہ کیفیت میں ظاہر ہے اس سے کہیں زیادہ غلہ درآمد کرنا ہوگا۔ ابھی تک ہندوستان بنگلہ دیش کی خاصی مدد کرتا رہا ہے لیکن اب چونکہ یہ خود کم و بیش اسی قسم کی مشکلات میں گرفتار ہے اس لئے اس میں شک ہے کہ آئندہ سال ہندوستان بنگلہ دیش کی کوئی مدد کر سکے گا۔ دنیا کے اور ممالک کا بھی جوش و خروش مدھم پڑتا جارہا ہے۔ لے دے کے ایک امریکہ رہ جاتا ہے جو بنگلہ دیش کی مدد بہر صورت کر سکتا ہے لیکن اس کی مدد کئی قسم کے سیاسی عوامل پر منحصر ہوگی۔ بنگلہ دیش کو ایک فائدہ ضرور ہوا ہے گذشتہ سال کے دوران بنگلہ دیش کی ساری ضرورتیں غیر ملکی امداد سے پوری ہوتی رہی ہیں اس لئے بنگلہ دیش کا زرمبادلہ اچھی خاصی تعداد میں جوں کا توں محفوظ ہے۔

عام انتخابات تک آتے آتے سیاسی صورت حال میں بہت گرمی پیدا ہو جائے گی

آزاد بنگلہ دیش کے پہلے انتخابات مارچ کے مہینہ میں ہوں گے۔ دستور میں ووٹ دینے کی عمر میں تخفیف کر کے اسے اٹھارہ سال کر دیا گیا ہے۔ یہ ان نوجوانوں کی عدیم المثال قربانیوں اور دلیری کا اعتراف ہے جس کا مظاہرہ انھوں نے جنگ آزادی کے دوران کیا۔ لیکن ووٹروں کی تعداد میں اضافے کے ساتھ سیاسی صورت حال میں غیر یقینی کا ایک پریشان کن عنصر بھی شامل ہو گیا ہے۔ دائیں اور بائیں بازو کی انتہا پسند جماعتوں نے ہندوستان کے خلاف اپنے پروپیگنڈے کی رفتار تیز کر دی ہے۔ اب سرکاری مشینری کی ذمہ داری میں اور اضافہ ہو گیا ہے۔ اس نازک صورت حال پر اس طرح قابو رکھنا ہے کہ کہیں الیکشن کی یہ مہم فرقہ وارانہ تشدد کی صورت نہ اختیار کر لے۔ عوامی لیگ میں طلبار کی تنظیم کا ایک منحرف گروہ عبدالرب کی قیادت میں آزاد حیثیت سے الیکشن لڑے گا۔ اس کی وجہ سے ڈر ہے کہ برسرِ اقتدار پارٹی کے ووٹوں میں اچھی خاصی کمی ہو جائے گی۔ اُدھر عوامی لیگ کے کئی وہ ممبر جنھیں بدعنوانی اور دوسری مشتبہ کارروائیوں کی بنا پر پارٹی سے علیٰحدہ کر دیا گیا تھا اب وہ بھی عوامی لیگ کی مخالفت میں آجائیں گے لیکن ان دشوار مسئلوں کے باوجود عوامی لیگ کی کامیابی یقینی ہے گو اس نوعیت کی نہ ہوگی جیسی جنگ آزادی سے قبل والے الیکشن میں تھی۔ پروفیسر مظفر احمد کی سرکردگی میں ماسکو نواز نیشنل عوامی پارٹی کو بھی کچھ سیٹیں حاصل کرنے پر کامل یقین ہے۔ یہی کچھ مولانا بھاشانی کی پیکنگ نواز نیشنل عوامی کو بھی توقع ہے۔ کچھ آزاد امیدوار بھی کامیاب ہوں گے۔

جب تک انتخابات مکمل نہیں ہو جاتے پاکستان سے کوئی گفت و شنید ممکن نہیں۔ گو غیر فوجی جنگی قیدیوں کے متعلقین کی واپسی کے حالیہ فیصلے اور پاکستان کی جوابی کارروائی سے امید ہے کہ دونوں ملکوں کے درمیان کشیدگی کم ہوتی جائے گی اور بنگلہ دیش کو تسلیم کرنے کی صدر بھٹو کی حالیہ مہم بھی بدمزگی کو کم کرنے میں معاون ثابت ہوگی۔ جنگی قیدیوں کے مقدموں کی ساعت شروع ہو چکی ہے۔ مشرقی پاکستان کے گورنر مالک کو عمر قید

کی سزا سنائی جا چکی ہے۔ لیکن اپیل کرنے کی اجازت دے دینے اور ان کی ضعیف العمری اور سابقہ کارکردگی کا لحاظ کرنے کی بنا پر اندازہ ہے کہ اس معاملہ میں بھی بنگلہ دیش کی حکومت کچھ نرم پڑ جائے گی۔ ویسے بھی ایسے لوگوں کی فہرست زیادہ طویل نہیں ہے جن کے خلاف جنگی جرائم کے مقدمے چلائے جائیں گے۔ لیکن سزاؤں کے معاملہ میں سختی اور شدت نہ برتی جائے گی۔

بنگلہ دیش کو تسلیم کئے جانے سے پہلے شیخ مجیب الرحمٰن اور صدر بھٹو کی ملاقات کا کوئی امکان نظر نہیں آتا۔ اس معاملہ میں شیخ مجیب کا رویہ بہت سخت ہے۔ ان کا خیال ہے کہ صدر بھٹو اب بھی بنگلہ دیش کی حقیقت کو تسلیم کرنے سے عمداً انکار کر رہے ہیں۔ معاملات اسی وقت حل ہو سکتے ہیں جب دونوں آزاد ممالک کے لیڈروں کی حیثیت سے ملاقات کریں۔ پھر بنگلہ دیش، ہندوستان اور پاکستان کی حکومتیں مل کر جنگی قیدیوں کی واپسی اور دوسرے ایسے اقدامات کے متعلق غور و خوض کر سکتے ہیں جن کی مدد سے اس برصغیر میں امن کی فضا قائم کی جا سکے۔

بنگلہ دیش کا دستور اساسی نیشنلزم، سوشلزم، جمہوریت اور سیکولرزم ان چار بنیادی اصولوں پر مبنی ہے۔ بنگلہ دیش کا سیکولرزم ہندوستان کے مبہم سیکولرزم سے کہیں زیادہ واضح ہے متعلقہ دفعہ میں کہا گیا ہے کہ سیکولرزم کے اصول کو مندرجہ ذیل چیزوں کو مٹا کر بروئے کار لایا جائے گا۔

۱۔ ہر قسم اور ہر شکل کی فرقہ واریت۔
۲۔ ریاست کی طرف سے کسی بھی مذہب کی سیاسی حیثیت کو تسلیم کرنا۔
۳۔ مذہب کا سیاست میں بے جا اور ناجائز استعمال۔
۴۔ کسی بھی مذہب کے پیروؤں کے ساتھ امتیاز برتنا یا ان پر ظلم کرنا۔

انجمن سازی کی آزادی سے متعلق ایک دفعہ میں یہ بات بالکل واضح کر دی گئی ہے کہ کسی

فرد کو کوئی ایسی فرقہ وارانہ یا اس قسم کی انجمن بنانے یا اس کے ممبر ہونے یا اس کی سرگرمیوں میں شریک ہونے کا حق نہ ہوگا جو مذہب کے نام پر یا مذہب کی بنیاد پر اپنے سیاسی مقاصد متعین کرتی ہو یا ان مقاصد کو حاصل کرنے کی کوشش کرتی ہو۔

دستور کی رو سے بنگلہ دیش میں پارلیمانی نظام حکومت ہوگا۔ پارلیمنٹ کا صرف ایک ایوان ہوگا۔ نائب صدر کا عہدہ ختم کر دیا گیا ہے۔ صدر کی موت پر پارلیمنٹ کا اسپیکر صدارت کے فرائض انجام دے گا۔ ان چند باتوں کو چھوڑ کر باقی سارا دستور ویسا ہی ہے جیسا کہ ہندوستان کا ہے۔ بنگلہ دیش کا پہلا پنج سالہ منصوبہ جولائی تک تیار ہو جائے گا۔ پلاننگ کمیشن نے ایک سالانہ پلان کا خاکہ تیار کر لیا ہے لیکن معتبر اعداد و شمار جمع کرنے میں ابھی کافی وقت لگے گا۔ سال رواں کے بجٹ میں ایک بات انتہائی اہم اور سبق آموز ہے۔ اور وہ یہ کہ بجٹ میں اور مدات کے مقابلہ میں تعلیم کی مد میں سب سے زیادہ رقم رکھی گئی ہے۔

بنگلہ دیش کی حکومت کے خلاف جتنا سخت رویہ ڈھاکہ کے کچھ حلقوں میں دیکھنے میں آتا ہے وہ صورت دیہات اور اندرونی علاقوں میں نہیں ہے۔ گو گرانی کی شکایت سب کی زبانوں پر ہے لیکن ان علاقوں میں لوگوں کو نئی حکومت کی مشکلات اور گمبھیرتا کا بھی پورا لحاظ ہے اور انھیں حکومت کے ساتھ ہمدردی ہے۔ خوف و ہراس اب لوگوں کے دلوں سے بالکل رخصت ہو گیا ہے۔ بحالی کا کام تیزی سے ہو رہا ہے۔ جنگ کے دوران جو سڑکیں اور ریلوے لائن بے کار اور پل وغیرہ منہدم ہو گئے تھے ان کی مرمت کی جا چکی ہے اور رسل و رسائل میں آسانی ہو گئی ہے۔ دیہاتوں اور قصباتی بازاروں میں پھر سے ہماہمی شروع ہو گئی ہے۔ دیہات کے لوگوں کی سیاسی بیداری کا مظاہرہ تو ہو چکا اب ان میں سیاسی شعور بھی بڑھتا جا رہا ہے۔ ان کے خیالات سے اندازہ ہوتا ہے کہ ابھی عوامی لیگ کو خدمت کا موقعہ دیا جائے گا۔ اگر اس آزمائشی مدت میں موجودہ حکومت کو عوام کا اعتماد حاصل ہو گیا تو ٹھیک ہے ورنہ آئندہ الکشن میں عوام کوئی اور فیصلہ کرنے پر مجبور ہوں گے۔

عبداللطیف اعظمی

کوائف جامعہ

شیخ الجامعہ صاحب کی علالت

شیخ الجامعہ پروفیسر محمد مجیب صاحب، پچھلے دنوں یکایک شدید طور پر بیمار پڑ گئے، چند روز بڑی پریشانی رہی، مگر خدا نے فضل کیا اور اب تیزی سے رو بہ صحت ہیں۔

پروفیسر مجیب صاحب تاریخ ہند کے جن موضوعات کو پڑھاتے ہیں ان میں فن تعمیر بھی شامل ہے، اس لیے ہر سال وہ طالب علموں کو تاریخی عمارتیں دکھلانے کے لئے لے جاتے ہیں اور ان کی خصوصیات اور امتیازات پر روشنی ڈالتے ہیں۔ اس سال بھی ۱۱ر دسمبر کو ایم اے کے طلبہ کو تاریخی عمارتیں دکھلانے کے لئے جانے والے تھے۔ صبح کو اٹھے اور اخبار آیا تو انھوں نے شکایت کی کہ اخبار سمجھ میں نہیں آرہا ہے، کچھ یہ بھی محسوس کیا کہ یادداشت پوری طرح کام نہیں کر رہی ہے مگر وہ ناشتہ کرنے کے بعد پروگرام کے مطابق چلے گئے، وہاں پہنچنے کے بعد انھیں محسوس ہوا کہ یادداشت بالکل ہی کام نہیں کر رہی ہے، اس لئے فوراً واپس آگئے اور مجھے طلب کیا۔ اسی وقت ڈاکٹر کو بلایا گیا اور ان کے مشورے کے مطابق علاج شروع ہوا، دوسرے روز معلوم ہوا کہ بائیں آنکھ بھی کام نہیں کر رہی ہے، اس لیے دماغ کے ماہر ڈاکٹر کو فوراً بلایا گیا اور ان کے مشورے کے مطابق ہولی فیملی ہسپتال میں داخل کر دیا گیا۔ ڈاکٹروں کے ایک بورڈ نے معائنہ کیا۔ ان کی تشخیص تھی کہ دماغ کے اس حصے میں جس کا تعلق یادداشت اور گفتگو سے ہے، گوشت کا لوتھڑا (کلاٹ) جمع ہو گیا ہے اور آپریشن کے علاوہ اور کوئی چارہ نہیں ہے۔ چنانچہ ۱۶ر دسمبر کو آپریشن کیا گیا اور خدا کا شکر ہے کہ آپریشن کامیاب رہا۔ اب وہ گھر واپس آگئے ہیں۔ اگرچہ اب بھی یادداشت اور زبان پر پوری طرح قابو نہیں ہے مگر رفتارِ صحت قابلِ اطمینان ہے اور ڈاکٹروں کا خیال ہے کہ انشاء اللہ بہت جلد ان کی صحت معمول پر آجائے گی۔

جامعہ

سالانہ چندہ
چھ روپے

قیمت فی پرچہ
پچاس پیسے

جلد ۶۷ بابت ماہ فروری ۱۹۷۳ء شمارہ ۲

فہرست مضامین

مدیر

ضیاء الحسن فاروقی

خط وکتابت کا پتہ

رسالہ جامعہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵

طابع وناشر
عبداللطیف اعظمی

مطبوعہ
یونین پریس دہلی

ٹائیٹل
دیال پریس دہلی

شذرات

ڈاکٹر ذبیح اللہ صفا ایرانی عالم ہیں، اور ان کے دسیوں مقالے ایران کے مشہور علمی جرائد میں چھپ چکے ہیں اور ایک ایک کتاب کئی کئی بار شائع ہوئی ہے۔ ان کی تاریخ ادبیات در ایران تین جلدوں میں ہے اور اس کا شمار اچھی تصانیف میں کیا جا سکتا ہے لیکن ایسی اچھی تصنیف میں بعض باتیں ایسی آگئی ہیں جن سے ڈاکٹر صفا جیسے مستند مصنف کا وقار مجروح ہوتا ہے۔ اس کی جلد اول (چاپ ششم، ص ۸۷ - ۸۸) میں انھوں نے "تازیان و علوم عقلی" کے زیر عنوان لکھا ہے کہ عربوں نے علوم عقلی کی طرف کوئی توجہ نہیں کی بلکہ حاجی خلیفہ کی کشف الظنون، قفطی کی اخبار الحکماء، جرجی زیدان کی تاریخ التمدن الاسلامی کے حوالے سے انھوں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ عربوں نے اپنی فتوحات کے بعد اسکندریہ کے کتب خانے کو جلایا اور ایران کے کتب خانوں کو برباد کر دیا۔ اور اسی کے ساتھ یہ بھی لکھ دیا ہے کہ عربوں نے ہر موقع پر اپنی فتوحات کے ساتھ کتابوں کے جلانے اور برباد کرنے میں پوری مستعدی دکھائی۔ ڈاکٹر صفا لکھتے ہیں:

> "بدین سبب می بینیم عرب ہر گاہ ہنگام فتوحات خود بکتبی دست می یافت بسوختن و نابود کردن آنہا مبادرت می ورزید۔ ہنگامی کہ عمرو بن العاص مصر را فتح کرد و بر ذخائر علمی اسکندریہ دست یافت بفرمان عمر آنہا را سوخت و در ایران نیز فاتحان عرب از نظایر این اعمال خودداری نکردند و سعد بن ابی وقاص بفرمان خلیفہ خزانہ ہای کتب ایران از میان برد۔"

ہمارے خیال میں ڈاکٹر صفا ان تحقیقات سے واقف نہیں ہیں جو کتبخانہ اسکندریہ وغیرہ کے جلائے جانے سے متعلق ہو چکی ہیں اور جن کی روشنی میں مغرب کے غیر متعصب اور روشن خیال مستشرقین نے عرصہ ہوا تسلیم کر لیا ہے کہ عربوں نے علم کو برباد نہیں کیا بلکہ ان کی قدر اور ان کی اشاعت کے لئے ہر ممکن کوشش کی۔ انھوں نے

نہ تو اسکندریہ کے کتب خانے کو جلایا اور نہ ایران کے کتب خانوں کو برباد کیا۔ مصر اور ایران کے یہ کتب خانے عربوں کی فتوحات سے پہلے ہی برباد ہو چکے تھے۔ اس سلسلہ میں یہ بھی عرض ہے کہ علامہ شبلی مرحوم نے ۱۸۹۲ء میں کتب خانۂ اسکندریہ کے عنوان سے جو مضمون لکھا تھا، وہ اگرچہ اردو میں ہے لیکن ڈاکٹر صفا سے اگر اس کی توقع کی جائے کہ انہیں اس مضمون کا علم ہونا چاہئے تو کوئی غیر معمولی بات نہیں ہوگی، پھر جرجی زیدان کی مشہور کتاب تاریخ التمدن الاسلامی کی جلد سوم (۱۹۰۲ء یا ۱۹۰۳ء) میں چھپ کر آئی تو اس میں اس عیسائی مصنف نے اس مسئلہ کو از سر نو زندہ کرنے کی کوشش کی تھی اور لکھا تھا کہ "بعض مورخین عربوں سے اس دھبے کو مٹاتے ہیں۔ لیکن ہم نے سالہا سال کی کتب بینی اور تواریخ کے مطالعہ سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ یہ کتب خانہ مسلمانوں ہی نے جلایا ہے۔" لیکن اس مصنف کے بیان کے ذرا سے تجزیہ ہی سے ان دلائل کی بنیاد ڈھے جاتی ہے جو عربوں پر اس الزام سے متعلق دیئے گئے ہیں، علامہ شبلی نے ۱۹۱۲ء میں الانتقاد علی التمدن الاسلامی کے عنوان سے جرجی زیدان کی اس تصنیف پر تنقید لکھی تھی اور اس وقت عرب علمی حلقوں میں اس کا چرچا رہا تھا معلوم ہوتا ہے کہ ڈاکٹر صفا کو شبلی کے اس عربی رسالے کی بھی خبر نہیں، ورنہ وہ حاجی خلیفہ اور قفطی کے حوالے سے جو عربوں کی فتوحات مصر کے صدیوں بعد پیدا ہوئے اور جن کے بیانات کی حقیقت اس ضمن میں واضح ہو چکی ہے، اس افسانے کو ایک سچے تاریخی واقعے کی حیثیت سے نہ دہراتے۔ رہا جرجی زیدان تو اس کی تصنیف تو بہت بعد کی ہے، یعنی بیسویں صدی کے اوائل کی، اور پھر اس نے بھی کوئی نئی تحقیق پیش نہیں کی ہے۔ اس کی کتاب پر علامہ شبلی نے جو تنقید کی تھی وہ انھوں نے مصر میں سید رشید رضا ایڈیٹر المنار کے پاس بھی بھیجی تھی، حیات شبلی (صفحہ ۵۷۹) میں سید سلیمان ندوی نے لکھا ہے کہ "سید موصوف نے بڑی تعریف کی اور اس اہم کام کے انجام پانے پر اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کیا اور لکھا کہ وہ مصر کے کئی علماء کو اس طرف متوجہ کر چکے تھے مگر کسی نے ہمت نہیں کی، بحمد اللہ کہ یہ فرض کفایہ ہندستان کے ایک عالم سے ادا ہو سکا..... مولانا شروانی فرماتے ہیں کہ سید رشید رضا نے یہ بھی لکھا تھا کہ میں خود بھی تردید کرنا چاہتا تھا مگر جرجی زیدان کے مکائد اس قدر پھیلے ہوئے تھے کہ ان کو سمیٹ کر یکجا کرنا اور ان کی تردید کرنا قابو میں نہ آتا تھا۔ آپ نے اس پر قابو پا لیا اور تردید کر دی۔"

ڈاکٹر ذبیح اللہ صفا نے یہ بھی لکھا ہے، اور الزام کے طور پر لکھا ہے کہ صدر اسلام میں اور اس کے بعد اموی عہد کے ایک بڑے حصہ تک، عربوں نے علوم عقلی کی طرف کوئی توجہ نہیں کی، اس الزام میں بھی کوئی وزن نہیں ہے، اس لئے کہ علوم کی ترقی خلا میں نہیں ہوتی، بلکہ انسانی زندگی کی ضرورتیں ذہنوں کو ان کی طرف متوجہ کرتی ہیں، پھر مستحکم سیاسی اور معاشرتی حالات بھی علوم کی ترقی اور اشاعت کے لئے ضروری ہیں۔ مزید برآں دوسرے تاریخی، سماجی، معاشی اور فکری عوامل ہوتے ہیں جو کسی جماعت یا قوم کے علوم کی طرف متوجہ ہونے میں ممد و معاون ہوتے ہیں۔ جیسے ہی یہ حالات پیدا ہوئے عربوں نے کمال جوش اور بلند ہمتی کے ساتھ اپنی پوری توجہ علوم کی طرف مبذول کی۔ جہاں تک امویوں کا تعلق ہے، امیر معاویہؓ ہی کے زمانے سے علوم عقلی کی طرف توجہ کرنے کا آغاز ہو چکا تھا، اور خالد بن یزید بن معاویہ کی دلچسپی تو ان علوم سے اتنی بڑھی ہوئی تھی کہ وہ حکیم کے لقب سے پکارا جاتا تھا۔ شبلی مرحوم نے اپنے مضمون "اسلامی کتب خانے" میں علامہ ابن الندیم کے حوالے سے لکھا ہے کہ خالد نے اُن یونانی فلاسفروں کو جمع کیا جو مصر میں رہا کرتے تھے... ان لوگوں کو اس نے حکم دیا کہ صنعت میں جو کتابیں یونانی اور قبطی زبانوں میں ہیں، ان کے ترجمے عربی زبان میں کریں... خالد کے لئے طب، نجوم، کیمیا کی تصنیفات عربی زبان میں ترجمہ کی گئیں۔ خالد خود بھی مصنف تھا اور اس کی تصنیفات میں سے جو کتابیں مورخ ابن الندیم کے زمانے تک موجود تھیں اور خود اس مورخ کی نظر سے گذریں، ان کے یہ نام ہیں، کتاب الحرارۃ، کتاب الصحیفۃ الکبیر، کتاب الصحیفۃ الصغیر۔ خالد یزید کا بیٹا تھا، اس لئے یہ کہنا کہ اموی عہد میں ایک بڑی مدت تک علوم عقلی کی طرف توجہ نہیں کی گئی، صحیح نہیں ہے۔

ڈاکٹر ذبیح اللہ صفا نے عربوں پر یہ الزام بھی لگایا ہے کہ انھوں نے ایران کے کتبخانوں کو برباد کر دیا۔ حالانکہ بقول علامہ شبلی حقیقت یہ ہے کہ "مسلمانوں کے زمانے سے پہلے فارس کا ذخیرہ اکثر برباد ہو چکا تھا اور بالخصوص فلسفہ اور اس کے متعلقات بالکل ناپید ہو چکے تھے۔" علامہ نے اپنے گراں قدر مقالے بعنوان 'تراجم' (از رسائل شبلی، مطبوعہ ۱۸۹۸ء) میں نامور مورخ حمزہ اصفہانی کی تاریخ سے ایک عبارت نقل کی ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ ساسانیوں سے پہلے زمانہ کی تاریخ پر میں نے توجہ نہیں کی کیونکہ اس پر بہت آفتیں آئیں، وہ یہ کہ جب سکندر نے بابل پر قبضہ پایا اور وہاں کے لوگوں کو دبا لیا تو ان کے علوم و فنون پر اس کو رشک ہو، چنانچہ اس نے ان کا

جس قدر کتابیں پائیں سب جلادیں اور موبدوں اور علماء و حکماء کو قتل کرادیا۔" پھر بھی ایران کے مذاہب، تاریخ، طب، فن حرب وغیرہ سے متعلق جو ذخیرہ موجود تھا اس تک عربوں اور مسلمانوں نے ڈھونڈ ڈھونڈ کر رسائی حاصل کی اور اس کے بیشتر حصے کو عربی زبان میں منتقل کیا، اگر عربوں نے ایران کے کتب خانے ہائے کتب برباد کردیئے ہوتے تو کیونکر سیکڑوں چھوٹی بڑی کتابیں ترجمہ ہوکر عرب لٹریچر کا حصہ بن جاتیں اور عربوں کے ذریعہ مغرب کے عالموں تک پہونچتیں۔

اپنے مقدمہ میں ایران کے کتبخانوں سے متعلق ابن خلدون نے ضمناً ایک فقرہ لکھدیا ہے اور اسے بنیاد بناکر بہت سے جانبدار مورخوں نے عربوں کو مطعون کرنے کی کوشش کی ہے (مقالات شبلی، تاریخی حصہ دوم، مطبوعہ ۱۹۵۵ء، صفحہ ۱۳۲) لیکن درایت کے اصول کو برتیئے تو ابن خلدون کا یہ مختصر بیان سرتاسر غلط ثابت ہوجاتا ہے، جتنے بھی صحیح اور مستند ماخذ ہیں وہ سب ابن خلدون کے خلاف ہیں، ابن خلدون نے خود اپنی بات کی بنیاد کسی مستند تاریخی ماخذ پر نہیں رکھی ہے اور دوسری طرف جنگ قادسیہ اور ابن خلدون کے زمانے کے درمیان چھ سات صدیاں حائل ہیں، اس لئے کس طرح اس کا بیان صحیح تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔

کئی روز سے ویٹ نام سے متعلق معاہدۂ جنگ بندی کے اعلان کا انتظار تھا، امید وبیم کی ایک کیفیت تھی جو دنیا پر چھائی ہوئی تھی، آج ۲۵ جنوری کو معلوم ہوا کہ ۲۳ جنوری کی رات میں امور خارجہ میں صدر نکسن کے مشیر خاص ڈاکٹر ہنری کسنگر اور شمالی ویٹ نام کے نمائندہ خاص مسٹر تھو نے معاہدہ پر دستخط کردیئے تھے، اعلان دونوں ملکوں کی طرف سے کل ہوا کہ گرین وچ ٹائم کے مطابق (۲۷ جنوری) کی نصف شب میں جنگ بندی ہوجائے گی۔ دنیا میں جہاں جہاں امن پسند ہیں اور لوگ جذبۂ انسانیت سے معمور دل رکھتے ہیں، اس خبر سے بہت خوش ہوئے گے، حقیقت یہ ہے کہ بیس برس تک کھیلے جانے والے اس خونیں ڈرامے کے ختم ہوجانے سے ہم سب کو حقیقی مسرت حاصل ہوئی ہے۔ یہ لڑائی ہماری تہذیب، ہماری انسانیت کا بہت بڑا المیہ بن گئی ہے، ویٹ نام میں چشم فلک نے انسانی جان ومال کی جو تباہی، انسان کے ہاتھوں جو وحشت اور درندگی، زخمی، اپاہج اور معذور مردوں، عورتوں اور بچوں کا جو عالم دیکھا ہے، وہ کاہے کو کبھی دیکھا ہوگا، پھر اس نے بیباں بہادری، ایثار و قربانی، جانبازی، استقامت اور سرفروشی کے ولولہ انگیز مناظر بھی دیکھے ہیں، ایسے مناظر کہ انسانی تاریخ میں مشکل سے اس کی مثال ملے گی، ہم سب امید کرتے ہیں کہ یہ جنگ بندی امن وسلامتی کے ایک نئے دور کا پیغام ہوگی، اور دنیا کی ہر قوم اپنی استطاعت کے مطابق جنگ سے تباہ وبرباد اس علاقہ کے تعمیر نو کے پروگرام میں پوری توجہ اور دلچسپی سے حصہ لے گی۔

ڈاکٹر سلامت اللہ

بڑھتی ہوئی آبادی
اور
ان پڑھوں کا مسئلہ

بظاہر یہ ایک پہیلی معلوم ہوتی ہے کہ دنیا کے تمام پچھڑے ہوئے ملکوں میں ان پڑھوں کو خواندہ بنانے کی مہم چلائی جارہی ہے اور اس کی بدولت پڑھے لکھے لوگوں کا فی صد بڑھ رہا ہے، مگر ان پڑھوں کی تعداد میں اضافہ ہو رہا ہے۔ مثال کے طور پر اپنے ملک ہندوستان کو لیجئے۔ ۱۹۶۱ء کی مردم شماری کے مطابق دیس میں کوئی چوبیس ۲۴ فی صد پڑھے لکھے لوگ تھے، ۱۹۷۱ء میں یعنی دس سال بعد پڑھے لکھوں کی تعداد بڑھ کر تقریباً اکتیس ۳۱ فی صد ہو گئی، لیکن ان پڑھوں کی تعداد گھٹنے کے بجائے بڑھ گئی۔ ۱۹۶۱ء میں ہندستان میں تینتیس ۳۳ کروڑ ان پڑھ تھے، اس کے مقابلے میں ۱۹۷۱ء میں ان پڑھوں کی تعداد اڑتیس ۳۸ کروڑ ہوگئی، یعنی پچھلے دس سال میں پانچ کروڑ ان پڑھ اور زیادہ ہو گئے۔ عجیب گورکھ دھندا سا لگتا ہے، مگر یہ کوئی معما نہیں، سیدھی سی بات ہے، ہماری آبادی اور خواندگی کے پروگرام کے بیچ آنکھ مچولی کا کھیل ہو رہا ہے، آبادی بہت تیزی سے بڑھ رہی ہے، لوگوں کو پڑھنا لکھنا سکھانے کی ہماری تمام کوششیں آبادی کی لگاتار بڑھتی ہوئی رفتار کا ساتھ نہیں دے پاتیں، نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ خواندگی کی مہم کے باوجود ان پڑھوں کی تعداد میں برابر اضافہ ہو رہا ہے۔ ایسا لگتا ہے کہ ہم اپنے دیس کو ناخواندگی سے کبھی چھٹکارا نہ دلا سکیں گے اور تمام لوگوں کو کبھی بھی تعلیم یافتہ نہ بنا سکیں گے۔ آج کی دنیا

میں تعلیم ترقی کی نشانی سمجھی جاتی ہے۔ اس لحاظ سے دیکھئے تو ہماری حالت بہت افسوسناک معلوم ہوتی ہے۔

مگر یہ سوال اٹھایا جاسکتا ہے کہ آخر تعلیم کا کسی ملک کی ترقی سے کیا تعلق ہے۔ کیا ناخواندہ آبادی اپنی محنت ومشقت سے ملک کو دولت مند نہیں بنا سکتی؟ بعض لوگ تعلیم کو ایک آرائشی چیز سمجھتے ہیں۔ اُن کا خیال ہے کہ قومی دولت بڑھانے کے لئے ملک کے تمام لوگوں کا تعلیم یافتہ ہونا ضروری نہیں۔ یہ سچ ہے کہ جب پیداواری طور وطریق سیدھے سادے تھے، تو کام کرنے والوں کے لئے چنداں ضروری نہیں تھا کہ وہ پڑھے لکھے ہوں۔ چاہے کھیتی باڑی کا کام ہو یا گھریلو دستکاری، اس میں شرکت کر کے سیکھنے والا کام کرنے کے گُر معلوم کر لیتا تھا اور مشق کے ذریعے اسے مہارت حاصل ہو جاتی تھی۔ مگر آج کے مشینی دور میں یہ ممکن نہیں۔ اب ہر ایک پیداواری عمل اتنا پیچیدہ ہو گیا ہے کہ اُسے خواندگی کے بغیر سمجھا نہیں جاسکتا۔ اس کے علاوہ سماج کو صحیح معنوں میں جمہوری اور سوشلسٹ شکل دینے کے لئے ضروری ہے کہ جنتا اپنے حقوق وفرائض سے باخبر ہو اور یہ صرف اسی وقت ہو سکتا ہے جب سب کو تعلیم حاصل کرنے کا موقع ملے۔ موجودہ زمانہ میں کوئی بھی ملک اس وقت تک ترقی نہیں کر سکتا جب تک کہ وہ اپنے تمام شہریوں کی تعلیم کا انتظام نہ کرلے۔ صرف اسی حالت میں ہر ایک شخص اپنی پیدائشی قابلیتوں کو زیادہ سے زیادہ اُبھار سکتا ہے اور سماج کی ترقی میں حصہ لے سکتا ہے۔ اس لئے تمام لوگوں کا تعلیم یافتہ ہونا ضروری ہے۔ اس سے ایک طرف فرد کی ذاتی زندگی مادی اور تہذیبی دونوں اعتبار سے مالا مال ہوگی اور دوسری طرف ملک بھی ترقی کرے گا۔

آئیے اب ذرا دیکھیں کہ ملک کے تمام لوگوں کو تعلیم یافتہ بنانے میں کیا رکاوٹیں ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ آج ہمارے پاس ایسے سادھن نہیں کہ اتنا بڑا کام پورا کرسکیں۔ مگر ہم نے اسے اپنا ایک قومی مقصد قرار دیا ہے۔ ہمارے ملک کے دستور اساسی یعنی سم ودھان کی دفعہ پینتالیس ۴۵ میں ہدایت کی گئی ہے کہ ریاست کا فرض ہے کہ قوم کے تمام بچوں کی مفت اور

لازمی تعلیم کا انتظام چودہ سال کی عمر تک کرے۔ اس دفعہ کے مطابق ۱۹۶۰ء تک یہ مقصد حاصل ہو جانا چاہیئے تھا مگر کوشش کے باوجود یہ اب تک ممکن نہ ہو سکا۔ اس وقت حالت یہ ہے کہ ہمارے دیس میں چھ سے چودہ سال تک کی عمر کے جتنے بچے ہیں، ان کی لگ بھگ آدھی تعداد ہی کے لیے تعلیم کا انتظام کیا جا سکا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ تقریباً چھ کروڑ بچے ایسے ہیں جنھیں آج تعلیم کی سہولتیں میسر نہیں ہیں۔ ہماری آبادی میں اتنی تیز رفتاری سے اضافہ ہو رہا ہے کہ جب تک ہم ان تعلیم سے محروم چھ کروڑ بچوں کے لئے تعلیمی سہولتیں مہیا کر سکیں گے، اس وقت تک یہ تعداد اور زیادہ ہو جائے گی۔ غرض، اس مسئلے کا حل بہت مشکل معلوم ہوتا ہے۔

نہ صرف تعلیمی بلکہ مالی لحاظ سے بھی غیر معمولی رفتار سے بڑھتی ہوئی آبادی ہندوستان کی قومی ترقی پر بہت برا اثر ڈال رہی ہے۔ یہ سچ ہے کہ ملک کی آزادی کے بعد شرح پیدائش میں کوئی بڑی تبدیلی پیدا نہیں ہوئی ہے۔ لیکن موت کی شرح، بہتر غذا اور طبی سہولتوں کی بدولت خاصی کم ہوگئی ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ گزشتہ پچیس سال میں آبادی بہت تیزی سے بڑھی ہے۔ ادھر چند سال سے خاندانی منصوبہ بندی کی مہم چلائی جا رہی ہے جس کا مقصد یہ ہے کہ جنتا میں یہ شعور پیدا کیا جائے کہ چھوٹا خاندان خوش حالی کا نشان ہے۔ میاں بیوی کو ترغیب دی جا رہی ہے کہ دو تین سے زیادہ بچے پیدا نہ کریں۔ دراصل خاندانی منصوبہ بندی کا کام ایک تعلیمی کام ہے۔ اگر لوگوں کو یہ احساس ہو جائے کہ کم اولاد ہونا ان کے لئے ذاتی طور پر بھی فائدہ مند ہے اور پورے ملک کے لئے بھی تو سمجھئے کہ آدھی لڑائی جیت لی۔ پوری کامیابی حاصل کرنے کے لئے پھر صرف اتنی بات رہ جائے گی کہ ضبط تولید کے جو آزمودہ طریقے تجویز کئے جائیں، انھیں برتا جائے۔

یوں تو ہمارے دیس میں کافی عرصہ سے خاندانی منصوبہ بندی کا چرچا ہے۔ جہاں جائیے اس کے بارے میں طرح طرح کے اشتہار نظر آتے ہیں جو لوگوں کی توجہ اپنی طرف کھینچتے ہیں۔ جگہ جگہ خاندانی منصوبہ بندی کے مرکز قائم کئے گئے ہیں جہاں واقف کار عملہ تکنیکی صلاح و مشورہ دیتا

ہے اور عملی کارروائی بھی کرتا ہے۔ مگر اب تک ان تمام کوششوں کا نتیجہ خاطر خواہ نہیں ہوا۔ اس دیس میں مالی لحاظ سے جو سب سے نچلا طبقہ ہے اور جس میں ملک کی آبادی کا بہت بڑا حصہ شامل ہے، خاندانی منصوبہ بندی سے بہت کم متاثر ہوا ہے۔ یہ وہ طبقہ ہے جس میں بیشتر لوگ ان پڑھ اور طرح طرح کے توہمات یعنی اندھ وشواس میں گرفتار ہیں۔ اس وجہ سے وہ چھوٹا خاندان رکھنے کی کوئی عملی تدبیر کرنے سے ہچکچاتے ہیں۔ مثال کے طور پر بہتیروں کا یہ عقیدہ ہے کہ اولاد خدا یا پرماتما کی دین ہے۔ اس لئے اگر اس کے خلاف کوئی قدم اٹھایا، تو ضرور غیبی مصیبت نازل ہوگی۔ آخر اللہ کی مرضی میں کسے دخل دینے کی مجال ہے! کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جو دو تین بچوں کو اس لیے کافی نہیں سمجھتے کہ اگر یہ بچے اور خاص طور پر لڑکے ان کے مرنے سے پہلے ہی چل بسے تو اُن کا کریا کرم کون کرے گا اور اس صورت میں ان کی آتما کو شانتی کیسے نصیب ہوگی! اس کے برعکس اگر اولاد زیادہ ہو تو اس قسم کے حادثے کا امکان کم ہے۔ جو بہت غریب ہیں، محنت مزدوری کر کے اپنے خاندان کا گزارا کرتے ہیں، ان کا خیال ہے کہ جتنی زیادہ اولاد ہوگی، اسی قدر انھیں اپنے کنبے کی پرورش میں مدد ملے گی، اس لئے کہ مزدوروں کے آٹھ نو سال کے بچے بھی محنت و مشقت سے کچھ نہ کچھ ضرور کما لیتے ہیں۔ یہ بات کھیت مزدور اور کارخانے کے مزدور دونوں کے نزدیک صحیح ہے۔ اسی طرح جو لوگ خود کاشت کار ہیں، اُن کی اپنی زمین ہے وہ بھی زیادہ اولاد کے حق میں ہیں، کیوں کہ کھیتی باڑی کے پرانے طریقے ایسے ہیں جن میں بہ یک وقت بہت سے آدمیوں کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور اپنی اولاد ہی کے بل بوتے پر کھیتی کا ڈھرا ٹھیک طرح چل سکتا ہے۔ گاؤں میں بعض لوگ اس خیال کے بھی ہیں کہ بڑا کنبہ طاقت اور عزت کی نشانی ہے۔ اس صورت میں کوئی شخص انھیں دبا نہیں سکتا، دوسرے لوگوں پر اُن کا رعب پڑتا ہے۔ غرض، اس قسم کے عقیدے اور خیالات خاندانی منصوبہ بندی کی راہ میں رکاوٹ ڈالتے ہیں۔

اس لئے اگر ملک کی بڑھتی ہوئی آبادی پر کنٹرول کرنا ہے کہ وہ مناسب حدود کے اندر

ہے، تو دو ضروری باتیں ساتھ ساتھ کرنی پڑیں گی۔ ایک تو یہ کہ جنتا میں اولاد کی کثرت سے متعلق جو توہم پرستی اور غلط فہمی جڑ پکڑے ہوئے ہے اسے ختم کرنے کے لئے بڑے پیمانے پر مسلسل تعلیمی مُہم چلانی ہوگی۔ اس معاملہ میں ریڈیو اور چلتے پھرتے سینما ایک اہم رول ادا کرسکتے ہیں۔ کہانی، ڈراما اور تصویر کا بھی سہارا لیا جا سکتا ہے۔ دوسرے، آبادی کے نادار اور کم زور طبقے کی مادی زندگی کو بہتر بنانا ہوگا۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ خاص کر اس طبقے کے لئے منافع بخش کام مستقل طور پر مہیا کیا جائے، تاکہ یہ سوچنے کی وجہ باقی نہ رہے کہ خاندان کا پیٹ بھرنے کے لئے اولاد کی کثرت ضروری ہے۔ اسی کے ساتھ ساتھ یہ بھی کرنا چاہیئے کہ اِن بچوں کو کھیت اور کارخانہ میں محنت مزدوری کرنے کی قانوناً ممانعت کر دی جائے جو عمر کے اعتبار سے لازمی تعلیم کے دائرہ میں آتے ہیں۔ اور ان کی تعلیم کے لئے ایسی سہولتیں مہیا کی جائیں کہ مدرسہ ان کے لئے کشش کی جگہ بن جائے۔ مثلاً مدرسہ میں ان بچوں کو یونیفارم، دوپہر کا کھانا، کتابیں اور دیگر تعلیمی سامان مفت دیا جائے۔ یہ بات قابل اطمینان ہے کہ حکومت نے اس سمت میں قدم اٹھایا ہے۔ نچلے طبقے کو موجودہ پلان میں روزگار مہیا کرنے کی کوشش کی جارہی ہے۔ لیکن مسئلہ کی سنگینی کو دیکھتے ہوئے یہ کوشش بہت ناکافی ہے۔ اس طرف زیادہ توجہ دینے کی ضرورت ہے۔ بعض علاقوں میں حاجت مند بچوں کو مدرسے کے اندر وہ سہولتیں دی جانے لگی ہیں، جن کا پہلے ذکر کیا گیا ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ اس پروگرام کو تمام ملک میں پھیلایا جائے۔ اس سلسلہ میں ایک چیز قابل ذکر ہے۔ وہ ہے، بچوں اور نوجوانوں کی تعلیم میں آبادی کے مسائل کو شامل کرنے کی تجویز جسے POPULATION EDUCATION کا نام دیا گیا ہے۔ مقصد یہ ہے کہ مدرسہ کے مختلف مضامین کے ذریعہ انھیں ان مسائل سے آگاہ کیا جائے جو آبادی کے اضافے سے پیدا ہوتے ہیں تاکہ آئندہ نسل ملک کی آبادی کو کنٹرول کرنے میں مدد دے سکے اور ملک کو ترقی اور خوشحالی کی راہ پر بڑھا سکے۔

(یہ تقریر آل انڈیا ریڈیو دہلی سے ۱۳ جولائی ۱۹۷۲ء کو نشر کی گئی)

م۔ ندیم علیگ

حکیم اجمل خاں کے چند خطوط

[ماہنامہ جامعہ میں اشاعت کے لیے جناب حکیم اجمل خاں صاحب مرحوم کے کچھ خطوط کی نقلیں موصول ہوئی ہیں۔ یہ نہیں معلوم کہ نقل کرتے وقت املا کے معاملے میں اس کا لحاظ رکھا گیا ہے کہ نہیں کہ جس طرح فاضل مکتوب نگار نے لکھا ہے، اسی طرح نقل میں بھی لکھا جائے۔ بہرحال کتابت میں اس کا پورا پورا خیال رکھا جائے گا کہ جو لفظ جس طرح نقل میں لکھا گیا ہے، اسی طرح کتابت بھی کی جائے۔ مثلاً دلی اور علی گڑھ کے بجائے دہلے اور علے گڑہ یا جس طرح بعض لفظوں کو ملا کر لکھا گیا ہے، اسی طرح کتابت میں بھی ملا کر لکھا جائے گا، مثلاً "سرگرمیونکو" بجائے "سرگرمیوں کو"، وغیرہ۔ ادارہ]

حکیم اجمل خاں کے یہ چند خطوط نواب سر محمد مزمل اللہ خاں شروانی رئیس بھیکم پور کے نام ہیں۔ نواب صاحب مرحوم کا مختصر تعارف جامعہ کے فروری ۷۱ء کے شمارے میں پیش کیا جا چکا ہے۔ میں جناب صاحبزادہ نواب رحمت اللہ خاں شروانی کا ممنون ہوں کہ انھوں نے مجھے اپنی لائبریری سے استفادہ کرنے اور ان خطوط کو جامعہ میں شائع کرنے کی اجازت دی۔

از رام پور نمر ۷۶ ۱۰ ؍ اکتوبر ۱۹۰۱ء

مہرپرور کرم گستر زادہ لطفکم

تسلیم۔ ۵ ؍ اکتوبر کا محبت نامہ ملا۔ آپ میری ۹ ؍ اکتوبر کی تحریر کے جواب میں ڈپوٹیشن کی تاریخ مقرر فرما کر لکھیں گے۔ لیکن اسقدر اور خیال رہے کہ آپ الہ آباد جاتے ہیں اور واپسی

۲۰ تک ظاہر فرمائی ہے اسلئے ابھی سے اُسکے متعلق خط و کتابت جاری کر دیجئے اور سفر کی حالت میں لوگوں سے برابر سلسلہ جاری رہے تو بہت اچھا ہو۔ کل کی تاریخ میں جو جواب آئے تھے اُسکی اطلاع دے چکا ہوں آیندہ بھی اطلاع دونگا۔ زیادہ نیاز

نیازمند

اجمل

(مہر)

[حاذق الملک میموریل فنڈ
دہلے]

ازرام پور ۲۴ اکتوبر ۱۹۱۰ء

نمبر ۲۹۸

مخدوم و مکرم بندہ زاد لطفکم

تسلیم۔ جناب نواب محسن الملک بہادر کے اور آپکے تار ملے۔ نواب صاحب کا منشا یہ تھا کہ ۲۶ کی شام کو ڈپوٹیشن علی گڑھ پہنچ جاتے تاکہ ۲۷ کو بجٹ میٹنگ میں شریک ہوسکیں۔ لیکن یہ کسی طرح ممکن نہ تھا اسلئے انکی دوسری ترمیم یعنی ۳ نومبر کے جلسہ کو منظور کر لیا۔ چنانچہ مکرر اطلاعیں ترمیم کی سب صاحبوں کو روانہ کر دیں۔ آپسے جسقدر جلد ہوسکے علی گڑھ تشریف لے جائیے اور وہاں دعوتی خطوط کی تقسیم کا انتظام فرما دیجئے۔ جلسہ کے لئے وقت اور مکان کا تعین آپ فرما کر سب صاحبونکو اطلاع دیدیں۔

زیادہ نیاز

نیازمند

حکیم محمد اجمل دہلوی

مہر

۲۰ نومبر ۱۹۱۰ء | حاذق الملک میموریل فنڈ دہلے | از رام پور نمبر ۳۹۱

مخدوم ومکرم بندہ زادہ لطفکم

تسلیم۔ میں آپسے رخصت ہوکر بخیریت یہاں آیا۔ آپکی مہمان نوازی اور پر جوش ہمدردی کا کسیطرح شکر ادا نہیں ہو سکتا۔ خدا آپکی ان سرگرمیونکو یوں ہی برقرار رکھے۔ مجھے امید ہے کہ آپ چندہ کے وصول کا انتظام شروع کر دینگے۔ آپکو خود اسقدر خیال ہے کہ میرا اس کارروائی کی بابت ایک لفظ بھی لکھنا بیفائدہ ہے۔ زیادہ نیاز

نیازمند

حکیم محمد اجمل دہلوی

مہر

۱۵ نومبر ۱۹۱۰ء | حاذق الملک میموریل فنڈ دہلے | از رام پور

مخدوم ومکرم بندہ زادہ لطفکم

تسلیم۔ علےگڈھ سے رخصت ہونے کے بعد اسوقت تک کوئی تلطف نامہ صادر نہیں ہوا۔ خدا کرے آپ بخیریت ہوں۔ جلسہ تو ہو چکا لیکن اصلی غرض ابھی تک مفقود ہے۔ مہربانی فرماکر مجھے مطلع فرمایئے کہ آپ نے اسوقت تک کس قدر رقم وصول فرمائی اور کس کس سے کیا کیا وصول ہوا۔ گو یہ تو مجھے یقین کامل ہے کہ آپ اس فکر سے خالی نہ ہونگے اور ضرور کام کر رہے ہونگے۔ لیکن حالات کے معلوم ہونے کے لئے میں مضطر رہتا ہوں۔ زیادہ نیاز

نیازمند

محمد اجمل دہلوی

امید ہے کہ آپ اس عرصہ میں
خط و کتابت کا سلسلہ برابر
جاری رکھیں گے

اجمل

از رام پور ۲۰ نومبر ۱۹۰۱ء

مخدوم و مکرم بندہ زاد لطفکم

تسلیم۔ ۱۵ نومبر کو ایک نیاز نامہ نمبری (۵۶۴) روانہ کیا ہے۔ اسوقت تک جواب نہ آنے سے تردد ہے۔ خدا کرے آپ بخیریت ہوں۔ بغیر کسی مانع قوی کے آپکی جانب سے تاخیر ممکن نہیں ہے۔ خیریت مزاج سے مطلع فرما کر ممنون کیجئے۔ زیادہ نیاز

نیاز مند

اجمل دہلوی

اگر ایسی تاخیر آیندہ ہوئی تو آپ کو
بڑا جرمانہ دینا پڑے گا۔

اجمل

(مہر)
حاذق الملک میموریل فنڈ
دہلے

نمبر ۵۹۳ ۲۸ نومبر ۱۹۰۱ء

مخدوم و مکرم بندہ زادہ لطفکم

تسلیم۔ ۲۳ نومبر کا تلطف نامہ صادر ہوا۔ اب وقت زیادہ گزر چکا ہے اور آپ ضرور تو لنے مطمئن بھی ہو چکے اسلئے جلد ہی کارروائی شروع فرما دیجئے۔ دیر ہونے سے خیالات میں افسردگی پیدا ہونے کا احتمال ہے۔ امید ہے اب مزاج

گرامی اچھا ہوگا۔ کیفیت مزاج اور حالات کاروائی سے جلد جلد مطلع فرماتے رہیئے۔

نواب ممتاز الدولہ محمد فیاض علیخانصاحب بہادر نے ۱۹ر نومبر کی تحریر کے ذریعہ سے اپنے چندہ کو بجائے پانسو کے اکہزار کر دیا ہے۔

زیادہ نیاز۔

نیازمند

اجمل دہلوی

(مہر)

از رام پور	حاذق الملک میموریل فنڈ دہلے	۳ر دسمبر ۱۹۱۰ء

نمبر ۵۹۸

مخدوم و مکرم بندہ زادہ لطفکم

تسلیم۔ نوازش نامہ صادر ہوا۔ غالباً اب آپ علے گڑھ ہونگے اور کاروائی شروع کردی ہوگی۔ علی گڑھ میں جلسہ کو آج پورا ایک مہینا ہوچکا۔ لیکن واقعی طور پر دیکھئے تو ہنوز روز اول ہے۔ اسی پر آپ قیاس فرمائیے کہ ہر جگہ آپ کی طرح قومی دردمند اور قومی جان نثار کسیطرح مل ہی نہیں سکتے۔ وہاں کام کرنے والونکو کیا کیا دقتیں پیش آسکتی ہیں۔

دسمبر کی آٹھ یا نو کو مرادآباد میں اہل شہر کی جانب سے جلسہ ہوگا۔

سہارنپور میں ۱۵ر دسمبر کو غالباً جلسہ ہو۔ کمیٹی نے نشست شروع کردی ہے اور ضروری کام جلسہ کے متعلق ہو رہا ہے۔ آگرہ میں بھی جلسہ کا انتظام ہے۔ وہاں بھی کمیٹی نے کام شروع کر دیا ہے۔ زیادہ نیاز

میں اپنی کارگزاری کا آپ کو نگراں مقرر کرتا ہوں۔ اگر کوتاہی ہو تو آپ صرف بازپرس

کر سکتے ہیں۔ جرمانہ کا اختیار صرف مجھے ہی حاصل رہے گا۔

نیاز مند

محمد اجمل دہلوی

رام پور ۹ جنوری ۱۹۲۳ء

مکرمی، تسلیم۔ مولوی حکیم محمد نبی صاحب شفاخانہ صدر یونانی ریاست رام پور میں ۱۴ سال سے نائب منصرم شفاخانہ جات یونانی تھے، چھ سات سال سے برابر میری نگرانی میں یہ صیغہ رہا اسلئے مجھے ہر طرح انکی علمی لیاقت و تشخیص اور امانت و دیانت کا تجربہ ہے۔ زمانہ ملازمت میں ہر قسم کے صدہا مریض ان کے زیر علاج رہے ہیں۔ اب ان کا تعلق شفاخانہ سے نہیں ہے اور یہ باہر کے معزز رئیس کے ہاں تعلق چاہتے ہیں، مجھے اس قدر عرصہ تک کام کرنے سے حکیم صاحب کے ساتھ خاص ہمدردی ہے، یہاں بھی ممکن تھا لیکن اسوقت کی مصلحتیں اس کے خلاف ہیں، اس لئے انکے متعلق آپ سے بھی رائے لیتا ہوں کہ آپکو یا آپکے خاندان یا دوستوں میں ایسے قابل اور لائق شخص کی ضرورت ہو تو براہِ مہربانی جلد مطلع فرمائیے۔

محمد اجمل

متذکرہ بالا صورتوں کے علاوہ اگر یہ ممکن ہو کہ دو چار صاحب شہر کے مل کر ان کے قیام کا انتظام کر سکیں تو زیادہ مناسب ہے۔

(مہر)

[حاذق الملک میموریل فنڈ
دہلی]

از رام پور ۱۴ جنوری ۱۹۲۳ء

تسلیم۔ ۹ جنوری کا محبت نامہ آیا۔ میری تحریر کو جناب نے اچھی طرح ملاحظہ نہیں فرمایا۔

نمائش علیگڈھ و بلندشہر کی تاریخوں کی تو آپ اطلاع فرمائیں گے۔ مگر مجھے اس بات کے دریافت کرنے کی ضرورت ہے کہ زر موعودہ میں سے اسوقت تک کیا رقم وصول ہوئی اور جدید چندہ بھی لکھوایا گیا یا نہیں۔ مہربانی فرماکر اسکی حالت سے مطلع فرمائیں۔ نائنکول میں اگر آپ کی رائے ہے کہ میں حاضر ہوں تو مجھے کوئی عذر نہیں ہے اور فرصت بھی نکالوں گا۔ لیکن ۳ر نومبر کے دھوم دہام کے سفر کا تو اب تک کوئی نتیجہ معلوم ہی نہیں ہوا۔ اب آپ ایک دوسرے سفر کی تحریک فرمارہے ہیں۔ زیادہ نیاز

نیازمند

محمد اجمل دہلوی

اگر گذشتہ ایام کے تساہل کی تلافی آیندہ سرگرم کوشش سے نہیں کی گئی تو پھر آپ سے اچھی طرح سمجھا جائے گا۔ اجمل دہلوی

مہر

از رام پور

حاذق الملک میموریل فنڈ
دہلے

۲۳ر فروری ۱۹۰۲ء

مخدوم و مکرم بندہ زاده لطفکم

تسلیم۔ مدت سے میموریل فنڈ کی کاروائی معرض تعویق میں ہے۔ جلسہ کو زمانا زیادہ گزر چکا۔ خیالات میں افسردگی کے پیدا ہونے کا احتمال ہے۔ امید ہے کہ آپ بھی اسوقت بہمہ وجوہ فارغ ہونگے۔ اسلئے اب جلد اُس سلسلہ کو شروع کردیا جائے تو مناسب ہے۔ جواب سے ممنون کیجئے۔ زیادہ نیاز

نیازمند

محمد اجمل دہلوی

مہر

از رام پور — حاذق الملک میموریل فنڈ — ۵ جنوری سنہ ۱۹۰۴ء

۴۳ء — دہلی

مخدوم و مکرم بندہ زادہ لطفکم

تسلیم۔ آپ نے تو خطوط کے جواب دینے بھی چھوڑ دئے۔ مہربانی فرما کر یہ تو اطلاع فرمائیے کہ اسوقت تک روپیہ کسقدر وصول ہوا۔ اور کچھ جدید صاحب بھی شریک ہوئے یا نہیں۔

یہ بھی اطلاع دیجئے کہ بلند شہر کی نمائش کی کونسی تاریخیں مقرر ہوئی ہیں۔ زیادہ نیاز۔ اور علی گڈہ کی کب نمائش ہوگی۔

نیاز مند

محمد اجمل دہلوی

سید احمد علی آزاد

جامعہ میں ابتدائی تعلیم کے تجربے

(آخری قسط)

دسواں کتابچہ : ہیرا کنڈ ڈیم

یہ ڈیم اڑیسہ میں دریا مہاندی پر بنایا گیا، ضلع سنبھل پور میں ہیرا کنڈ کے مقام پر ہے اور اس سے ذیل کے مقاصد پورے ہوتے ہیں۔

۱۔ سیلاب کی مصیبت ختم ہو گئی ہے۔

۲۔ ۱۲۳،۰۰۰ کلوواٹ بجلی پیدا ہوتی ہے۔

۳۔ اس سے ضلع سنبھل پور اور ضلع بالانگر کے علاقوں میں نہری پانی پہونچتا ہے۔

۴۔ اس میں دور تک جہاز رانی ہوتی ہے۔

۵۔ یہ دنیا کا سب سے لمبا ڈیم ہے۔

یہ ڈیم ۱۵،۷۴۸ فیٹ لمبا اور ۲۰۰ فیٹ اونچا ہے۔ ڈیم کے دونوں طرف تیرہ میل تک پانی روکنے کے لئے پختہ دیوار بنائی گئی ہے۔ یہ بند ۲۵۶ مربع میل ۶۶ لاکھ مربع ایکڑ میں پانی روکتا ہے (ایکڑ بچوں کو سمجھا گیا۔ رقبہ اور جزر کے قاعدے سکھائے گئے اور سوالات کرائے گئے) جو بجلی پیدا کرنے اور آب پاشی کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ اس ڈیم کے بن جانے سے برسات کا بیشتر پانی رکا رہتا ہے اور سیلاب نہیں آتا۔ اس سے کٹک، رائے گنگا پور، راؤڑکیلا، بارگڑھ اور جوڈا وغیرہ شہروں کو بجلی ملتی ہے۔ اس پر ۸،۷،۰۰ کروڑ روپے لاگت آئی ہے۔

گیارھواں کتابچہ : مچ کنڈ ڈیم

یہ ڈیم مچ کنڈ دریا پر باندھا گیا جو اڑیسہ اور آندھرا کی سرحد پر بہتا ہے۔ یہ بجلی پیدا کرنے کی غرض سے بنایا گیا ہے۔ اس کے اخراجات اور فائدے کی ذمہ داری اڑیسہ اور آندھرا کی حکومتوں پر ۳۰ اور ۷۰ کی نسبت سے مقرر کی گئی ہے (نسبت اور تناسب کا قاعدہ سمجھایا گیا) یہ ڈیم جلپت کے مقام پر بنایا گیا ہے اور ۱۳۴ فیٹ بلند ہے۔ یہ ۱۵ لاکھ مربع فیٹ جگہ میں پانی روکتا ہے۔ بجلی پیدا کرنے کے لئے پانچ مشینیں لگائی گئی ہیں جو ۱۷۰۰۰ کلوواٹ، ۱۷۰۰۰ کلوواٹ، ۱۶۰۰۰ کلوواٹ، ۲۱۲۵۰ کلوواٹ اور ۲۱۲۵۰ کلوواٹ بجلی بالترتیب پیدا کرتی ہیں۔ یہ بجلی وزگاپٹم کی بندرگاہ تک جاتی ہے جو اس جگہ سے ۱۹۳ میل دور ہے۔ راجہ منڈری، وجے واڑہ اور رنگولی کو بھی یہاں سے بجلی فراہم ہوتی ہے (نقشہ بنوا کر سمجھایا گیا)

بارہواں کتابچہ : گنڈک پروجکٹ

گنڈک کے پانی کو نیپال اور ہندوستان کی سرحد پر بھینسالوٹن کے مقام پر روکا گیا ہے۔ اس ڈیم کا آدھا حصہ ہندوستان میں ہے اور آدھا نیپال میں، ۴ مئی ۱۹۶۴ء میں اس کا سنگ بنیاد پنڈت جواہر لال نہرو نے رکھا۔ یہ اب مکمل ہو گیا ہے۔

اس سے 14.08 لاکھ ایکڑ زمین بہار کے ضلع سارن میں سیراب ہوتی ہے۔ 18.31 ایکڑ زمین یوپی کے ضلع گورکھپور میں سیراب ہوتی ہے۔ ۱۴۰،۴۰۰ ایکڑ زمین نیپال میں سیراب ہوتی ہے ۱۵۰۰۰ کلوواٹ بجلی نیپال کو ملتی ہے اور ۳۲۰۰۰ کلوواٹ بجلی ہندوستان کو ملتی ہے

تیرھواں کتابچہ : رائی اینڈ ڈیم

دریا سون کے ایک معاون دریا رائی اینڈ کو ضلع مرزا پور میں پپری گاؤں کے پاس روکا گیا۔ یہ ڈیم ۳۰۰۵ فیٹ لمبا اور ۳۰۰ فیٹ بلند ہے۔ ۱۸۰ مربع میل رقبہ میں پانی کو گھیرا گیا ہے۔ یہاں ۸۶ لاکھ مکعب فیٹ پانی جمع رہتا ہے۔ اس پر 46.05 کروڑ روپے خرچ ہوا ہے۔ 20.5 لاکھ

کلوواٹ بجلی پیدا ہوتی ہے۔
اس بجلی سے تمام گاڑیاں مغلسرائے سے ٹونڈانک چلتی ہیں۔ ہر اسٹیشن پر بجلی کی روشنی کا انتظام ہے۔ ۱۴لاکھ مربع ایکڑ یوپی میں اور ۵ لاکھ ایکڑ زمین بہار میں سیراب ہوتی ہے۔ اس بجلی سے نہریں تو نہیں نکالی گئی ہیں لیکن بجلی سے یوپی اور بہار میں بہت سے ٹیوب ویل چلتے ہیں۔ ان کنوؤں سے جو پانی نکلتا ہے وہ پختہ نالیوں کے ذریعے کھیتوں میں پہونچایا جاتا ہے۔ کئی سیمنٹ فیکٹریاں اور المونیم فیکٹریاں اس بجلی کو استعمال کرتی ہیں۔ یہ بجلی اس علاقے میں ۵ پیسے یونٹ ملتی ہے۔

چودھواں کتابچہ : بھاکڑہ ننگل ڈیم

یہ ڈیم دریائے ستلج کے پانی کو روکنے کے لئے بنایا گیا ہے۔ بھاکڑہ ڈیم ۷۴۰ فیٹ بلند ہے اور ننگل ۹۰ فیٹ، بھاکڑہ کی نہر کی لمبائی ۶۰۸ میل ہے اور ان سے جو شاخیں نکالی گئی ہیں ان کی لمبائی ۳۰۰۰ میل ہے۔ یہ ڈیم پنجاب کی راجدھانی چنڈی گڑھ سے ۵۰ میل شمال کی طرف بنایا گیا ہے۔ یہ ۱۹۴۸ء میں بننا شروع ہوا اور ۱۹۶۲ء میں مکمل ہو گیا۔ اس پر 162.74 کروڑ روپے خرچ ہوئے۔

اس بند سے کشمیر، ہماچل پردیش، راجستھان، ہریانہ اور پنجاب کو فائدہ پہونچا ہے۔ بجلی کی کل پیداوار ۱۲۰۴۰۰۰ کلوواٹ ہے۔ اس میں ۱۶۰۰۰۰۰ کلوواٹ بجلی پنجاب اور ہریانہ کو ملتی ہے۔ ۶۰۰۰۰ کلوواٹ دلی کو، ۵۴۰۰۰ کلوواٹ راجستھان کو ملتی ہے۔ 58.6 لاکھ ایکڑ نئی زمین زیر کاشت لائی گئی۔ اس میں سے ۴۹۴۱۵۸۰ ایکڑ پنجاب اور ہریانہ میں اور ۹۲۰۰۰۰ ایکڑ راجستھان میں۔ ان زمینوں میں گیہوں، گنا، روئی اور تیل نکالنے والے بیج پیدا ہوتے ہیں۔

پندرہواں کتابچہ : چمبل ویلی پروجکٹ

جس علاقہ میں یہ دریا بہتا ہے اس علاقے کے لوگ محنتی اور تندرست ہیں۔ زمین بھی زرخیز اور قابل کاشت ہے۔ لیکن ہر سال برسات کا سارا پانی دریائے چمبل کے ذریعے بہہ کر

سمندر میں پہونچ جاتا ہے۔ اور زمین کے لئے مفید اور کارآمد نہیں بنایا جاتا، اس لئے لوگ خاطر خواہ پیداوار نہیں کرسکتے اور غریب ہیں۔ اس حالت کو بدلنے کے لئے راجستھان اور مدھیہ پردیش کی حکومتوں نے مل کر چمبل ویلی پروجیکٹ کی اسکیم بنائی۔

دریا چمبل وندھیاچل کی پہاڑیوں سے نکلتا ہے اور کافی دور تک ۲۸۰۰ فیٹ کی بلندی پر بہتا ہے۔ مدھیہ پردیش، راجستھان اور اتر پردیش میں ۶۰۰ میل بہنے کے بعد اٹاوہ کے مقام پر جمنا سے مل جاتا ہے۔ اس دریا میں تقریباً ۵۵۳۰۰ مربع میل علاقے کا برسات کا پانی آتا ہے۔ چوراسی گڑھ کے قریب یہ دریا ایک تنگ پہاڑی راستہ سے گذرتا ہے۔ جہاں دریا کے دہانہ کی چوڑائی ۷۰۰ فیٹ رہ جاتی ہے۔ یہیں ڈیم بنایا گیا ہے۔ اس دریا سے اوپر کی جانب دریا کی چوڑائی ۲۵۰۰ فیٹ ہے۔ یہیں گاندھی ساگر جھیل بنائی گئی ہے۔

چوراسی گڑھ کے قلعہ سے پانچ میل کے فاصلہ پر دریا کے نچلے حصے میں پہلا ڈیم تعمیر کیا گیا ہے۔ اس کا نام گاندھی ساگر ڈیم ہے۔ اس کی لمبائی ۱۶۸۰ فیٹ اور بلندی ۲۰۷ فیٹ ہے۔ اس سے ۹۲۰۰۰ کلوواٹ بجلی پیدا ہوتی ہے۔ دوسرا ڈیم جس کا نام رانا پرتاپ ڈیم ہے۔ ۳۶۲۰ فیٹ لمبا ہے۔ اور ۱۲۳ فیٹ اونچا ہے۔ یہ ڈیم پہلے ڈیم سے ۲۰ میل کے فاصلہ پر راجستھان میں بنایا گیا۔ رانا پرتاپ ساگر کا رقبہ 76.5 مربع میل ہے اور اس میں 35.2 لاکھ کعب فیٹ پانی جمع رہتا ہے۔ اس ڈیم سے ۱۲۸۰۰۰ کلوواٹ بجلی پیدا ہوتی ہے۔ تیسرا ڈیم کوٹا بیرج کے نام سے مشہور ہے۔ یہ شہر سے دس میل کے فاصلہ پر بنایا گیا ہے۔ اس بیرج سے نہریں نکالی گئی ہیں۔ یہ بیرج ۱۸۱۰ فیٹ لمبا اور ۱۲۰ فیٹ اونچا ہے، اس سے ۸۱۰۰۰ کلوواٹ بجلی پیدا ہوتی ہے۔ کوٹا بیرج سے جو نہریں نکالی گئی ہیں ان سے ۱۹۶۰۰۰ ایکڑ اور ۱۴۴۰۰۰ ایکڑ زمین سیراب ہوتی ہے۔

ان تینوں ڈیموں سے ذیل کے فائدے ہیں۔

۱۔ مدھیہ پردیش میں اندور، گوالیار اور رائے گڑھ کو بجلی ملتی ہے۔ یہاں بہت سے

چھوٹے بڑے کارخانے چلتے ہیں۔

۲۔ راجستھان کوٹا، سوائے مادھوپور اور جے پور کو بجلی فراہم ہوتی ہے۔ یہ بجلی ۶ پیسے یونٹ ہوتی ہے۔

۳۔ مدھیہ پردیش اور راجستھان میں جو زمین زیرِ کاشت لائی گئی ہے اس میں جوار، باجرہ، دھان، گیہوں، چنا، روئی اور تیل نکالنے والے بیج پیدا ہوتے ہیں۔ دالیں اور گنا بھی ہوتا ہے۔

۴۔ ۳۰۰،۰۰۰ ایکڑ زمینیں زیر کاشت لائی گئی ہیں۔

سولھواں کتابچہ: تنگا بھدرا پروجکٹ

یہ دریا جس علاقہ میں بہتا ہے اس میں آبادی بہت کم ہے۔ آبادی کم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ علاقہ پچھلے زمانہ میں قحط کا شکار رہا ہے۔ جہاں سے یہ دریا نکلتا ہے وہاں ۱۱۰ انچ سالانہ بارش ہوتی ہے۔ لیکن سارا پانی دریا سے ہو کر سمندر میں پہونچ جاتا ہے، اور جس علاقے سے بہہ کر سمندر میں جاتا ہے وہاں کل ۱۰۔۲ انچ بارش سالانہ ہوتی ہے۔ اس وجہ سے میسور کے اضلاع بلاری اور رائچور میں اور آندھرا کے اضلاع اننت پور، کرنول اور لدھاپا میں برابر قحط پڑتا رہتا ہے۔

ڈیم بنانے والوں نے اس بات کو ذہن میں رکھ کر ڈیم بنایا جون سے اکتوبر تک جو بارش پہاڑوں پر ہوتی ہے اس کو روک کر فائدہ اٹھایا جائے۔ چنانچہ اس بات کو سامنے رکھکر ۱۹۴۵ء میں کام شروع ہوا۔ یہ ڈیم اب بن کر تیار ہو گیا ہے۔ اس کی لمبائی ۷۹۴۲ فیٹ ہے اور بلندی ۱۶۲ فیٹ۔ زائد پانی نکالنے کے لئے ۲۳۰۰۰ فیٹ لمبا راستہ بنا دیا گیا ہے۔ جس ساگر کو پانی میں روکا گیا ہے۔ اس کا رقبہ ۱۴۶ مربع میل ہے۔ ۱۰۸۰۰ مربع میل علاقہ میں جتنی بارش ہوتی ہے وہ اس ساگر میں جمع ہوتی رہتی ہے۔

اب اس کی نہروں سے میسور اور آندھرا پردیش 3.8 لاکھ ایکڑ زمین سیراب

ہوتی ہے۔ بائیں جانب جو نہر بنائی گئی ہے وہ ۱۲۷ میل لمبی ہے۔ اس سے میسور کے ضلع رائچور میں ۱۰۸۰۰۰ ایکڑ زمین سیراب ہوتی ہے۔ اس میں چاول، گنا، روئی اور باجرہ پیدا ہوتا ہے۔ ان نہروں سے ۱۳۵۰۰۰ ایکڑ زمین میں جو جنگلات ہیں ان کو بھی پانی ملتا رہتا ہے۔

اس پروجکٹ کا خاص مقصد آب پاشی تھا۔ لیکن اس سے ۹۹۰۰۰ کلوواٹ بجلی بھی پیدا کی جاتی ہے۔ داہنی طرف دو پاور ہاؤس بنائے گئے ہیں۔ جو ۷۲۰۰۰ کلوواٹ بجلی پیدا کرتے ہیں۔ اور بائیں طرف بھی دو مشینیں لگائی گئی ہیں۔ جو ۲۷۰۰۰ کلوواٹ بجلی پیدا کرتی ہیں۔ آگے چل کر اس سے بھی زیادہ بجلی پیدا کرنے کا امکان ہے۔

اس علاقے سے قحط اور سیلاب کی مصیبت ختم کردی گئی ہے۔ سارا علاقہ سرسبز اور شاداب ہوگیا ہے۔ سیلاب سے کھڑی فصل کے تباہ ہوجانے کا اب کوئی امکان نہیں ہے۔ ڈیم کے پاس ایک بہت بڑی فیکٹری بنائی گئی ہے۔ جو ہندوستان کے تمام ڈیموں کے لئے لوہے کے پھاٹک تیار کرتی ہے جس سے دریا یا نہر کا پانی روکا جاتا ہے۔ اس علاقے میں یہ اپنی نوعیت کا پہلا کارخانہ ہے۔ یہاں پر بہت زیادہ چوڑائی کے پائپ بھی بنتے ہیں۔ ۱۸ فیٹ چوڑائی تک کے پائپ ڈھالے جاتے ہیں۔

سترھواں کتابچہ : شاراوتی پروجکٹ

شاراوتی مغربی گھاٹ کے نچلے حصہ میں ایک غیر معروف دریا ہے۔ یہ مغربی گھاٹ کے پہاڑوں سے نکل کر بحیرۂ عرب میں گر جاتا ہے۔ اس علاقے میں ۱۲۰ انچ سالانہ بارش ہوتی ہے اس لئے اس دریا کو بہت اہمیت حاصل ہوگئی ہے۔ اس کے پانی کو بجلی بنانے کے لئے استعمال کیا گیا ہے۔ جوگ فال سے دریا کے اوپری حصہ میں پندرہ میل کے فاصلہ پر پانی کو روکا گیا ہے۔ جہاں پانی روکا گیا ہے وہاں ۲۵ لاکھ مکعب فیٹ پانی جمع رہتا ہے۔ یہ پانی ۲½ فیٹ لمبے پائپ کے ذریعے مشرق میں مہاتما گاندھی پن بجلی کے کارخانے تک لایا گیا ہے۔ اس پائپ سے ۱۹۲ مکعب فیٹ فی سیکنڈ پانی جاتا ہے۔ پھر یہ پانی چار دوسرے پائپوں سے گذر کر ۱۴۰

فیٹ نیچے لگے ہوئے چار ٹربائنوں کو چلاتا ہے جن سے ۱۲۰,۰۰۰ کلوواٹ بجلی پیدا ہوتی ہے۔
اب ایک دوسری اسکیم کے ماتحت لنگا ناما کی جھیل کا پانی ۱۴۴ فیٹ قطر کے پائپ کے ذریعے ایک دوسری جھیل میں لایا جائے گا۔ اس دوسری جھیل میں ۵۰۰۰ لاکھ مکعب فیٹ پانی جمع رہنے کا انتظام کیا جائے گا۔ یہ پانی دو متوازی نلوں کے ذریعے جن کا قطر ۲۲ فیٹ ہے ۲۰۵ لاکھ مکعب فی سیکنڈ کی رفتار سے گذرتا ہے۔ اور ۱۸۰ فیٹ نیچے لگے ہوئے دس ٹربائنوں کو چلاتا ہے۔ جن سے مزید ۸۹۱,۰۰۰ کلوواٹ بجلی پیدا ہوتی ہے۔ اس پر کل لاگت 123.43 کروڑ روپے آتی ہے۔ یہ ساری بجلی صوبہ میسور کے لئے کافی ہوگی۔ بلکہ مدراس کی ضرورت کو بھی پورا کرے گی۔

(نوٹ) بظاہر ان خشک اعداد و شمار سے بچوں کو کم دلچسپی ہوتی ہے۔ اور ان کے بارے میں نوٹ لکھنا اور انھیں کاپیوں پر صاف صاف لکھ کر دکھانا اور بھی مشکل ہوتا ہے۔ اس لئے بیچ بیچ میں مشاہدے کرانے اور فلموں کے دکھلانے سے پروجکٹ کی دلچسپی کو قائم رکھا گیا۔ انگریزی رسالہ بھاگی رتھی (جو خاص ان دریائی پروجکٹوں کے بارے میں حکومت ہند کی طرف سے شائع ہوتا ہے) میں ہر پروجکٹ کے بارے میں تصویریں، خاکے، نقشے اور اعداد و شمار شائع ہوتے رہتے ہیں۔ ان کو جماعت میں طلبا سے بنوایا گیا۔ بچوں نے انڈیا گیٹ پر آرگنا گیشن لائبریری کے احاطے میں بہت سے پروجکٹوں کے ماڈل جاکر دیکھے اور اسے سمجھا۔ ایک شخص نے بچوں کو ساری باتیں سمجھائیں۔ پھر یہاں سے (ڈاکٹر ذاکر حسین مرحوم نائب صدر جمہوریہ ہند) کے لکھنے سے پندرہ سولہ پروجکٹوں کی فلمیں بھی ہمیں ملیں جو ہم نے اپنے پروجکٹ میں بچوں کو دکھلائیں۔ پروجکٹ میں بچوں کی دلچسپی قائم رکھنے کے لئے یہ سب چیزیں ضروری تھیں۔

اٹھارواں کتابچہ: کوئنا پروجکٹ

۳۱- دریا کوئنا مغربی گھاٹ کے پہاڑوں سے نکلتا ہے اور کرشنا دریا میں مل جاتا ہے۔

دریامیں ۴۴۴۳ میل جگہ کا پانی جمع ہوتا ہے جہاں ۶۱۰ انچ سالانہ بارش ہوتی ہے۔ اس سارے پانی کو بجلی بنانے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ ۳ لاکھ ایکڑ زمین میں آب پاشی بھی ہوتی ہے۔

کوئنا دریا پر ۲۴۰۰ فیٹ لمبا بند باندھا گیا۔ یہ ڈیم ۲۰۷.۵ فیٹ بلند ہے، بند باندھنے پر ½۲ لاکھ ایکڑ فیٹ پانی جمع رہتا ہے جو بجلی بنانے اور زراعت کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ اس پروجکٹ کی خصوصیت یہ ہے کہ ساگر کے پانی کو پہاڑ کے اندر اندر ۱۲ فیٹ قطر کے پائپ کے ذریعہ مغرب کی طرف ۸۰۰ فیٹ نیچے لے گئے ہیں۔ اس پائپ کی لمبائی ۱۲۳۰۰ فیٹ ہے۔ کوئنا کا پاور ہاؤس بھی پہاڑوں کے اندر بنا ہوا ہے۔ جہاں چار مشینوں سے ۶۰۰۰۰ کلو واٹ بجلی پیدا ہوتی ہے۔ شمالی ستارہ پونہ، بمبئی کے بے شمار کارخانوں کو بجلی مل رہی ہے۔ یہ بجلی ۲ پیسے فی یونٹ کے حساب سے مل رہی ہے (اکائی کے ذریعے مختلف یونٹوں کے خرچ کی قیمت بتائی گئی)

انیسواں کتابچہ: میوراکشی ڈیم

یہ ڈیم بنگال میں بنایا گیا ہے۔ بنگال میں تین چار ماہ خوب بارش ہوتی ہے۔ برسات کے زمانے میں دریاؤں میں خوب پانی رہتا ہے۔ باقی دنوں میں دریا سوکھے رہتے ہیں۔ اور پانی نہیں رہتا۔ لہذا کھیتوں کو پانی نہیں ملتا۔ اس طرح صرف ایک فصل تیار ہوتی ہے۔ برسات کے بعد اگر فصل بوتے ہیں تو پانی نہ ملنے کی وجہ سے فصل خراب ہو جاتی ہے۔ اس وجہ سے لوگ بیکار رہتے ہیں اور بہت غریب ہیں۔

دریا میوراکشی بہار کے شمال پرگنہ کی پہاڑیوں سے نکلتا ہے۔ اور دریا ہگلی میں گرتا ہے۔ یہ ایک چھوٹا دریا ہے لیکن برسات کے زمانہ میں ۲۰۰۰۰۰ کیوبک فیٹ فی سیکنڈ کی رفتار سے پانی بہتا ہے۔ اس پروجکٹ کے تین اہم مقاصد تھے۔

۱۔ بہار میں ایک ڈیم بنا کر پانی روکنا اور اس سے بجلی پیدا کرنا۔

۲۔ بنگال میں ایک ڈیم بنانا تاکہ سیلاب کا زور کم ہو۔

۳۔ تلپارا بیرج سے ایک بڑی نہر نکالنا تاکہ آب پاشی ہو سکے۔

بہار کا ڈیم ۱۷۰ ۱۲ فیٹ لمبا اور ۱۵۵ فیٹ اونچا ہے۔ یہ ۱۹۴۲ء میں بننا شروع ہوا اور ۱۹۵۷ء میں پورا ہوگیا۔ ۱۸۷ مربع میل جگہ کا برسات کا پانی آکر جمع ہوتا ہے۔ جھیل میں ۵۰۰۰۰۰ ایکڑ زمین میں پانی جمع رہتا ہے، یہاں دو بجلی کی مشینیں لگی ہیں۔ جو ۲۰۰۰۰ کلو واٹ بجلی فی مشین کے حساب سے پیدا ہوتی ہے۔ لیکن برسات کے زمانے میں ۴۰۰۰۰ کلو واٹ بجلی پیدا ہوتی ہے۔ ۱۲½ میل لمبی نہر بھی نکالی گئی ہے، جو ۱۲۳,۲۷۰ ایکڑ زمین کو سیراب کرتی ہے۔ ۲۰ میل کے فاصلہ پر دریا کے نچلے حصے میں ایک اور ڈیم بنایا گیا ہے، جو ۱۰۱۳ فیٹ لمبا ہے۔ یہاں دریا کو ۱۱ فیٹ گہرا بنا دیا گیا ہے، اور دونوں طرف کچی دیواریں بنادی گئی ہیں، تاکہ دریا کا پانی نہ پھیلے۔ بنگال میں اس سے دو نہریں نکالی گئی ہیں جن میں سے ہر ایک نہر ۷ میل لمبی ہے اور تمام شاخوں کی لمبائی ۹۰۰ فیٹ ہے۔ یہ شاخیں ۶۰۰۰۰۰ ایکڑ زمین کو سیراب کرتی ہیں اور ان میں خریف کی دو فصلیں پیدا ہوتی ہیں۔ ربیع کی فصل ۱۲۰۰۰۰ ایکڑ زمین میں پیدا ہوتی ہے۔ ۱۵۱ کروڑ روپئے خرچ ہوئے ہیں

ذیل کی کتابوں سے مدد لی گئی:

1. OUR RIVER VALLEY PROJECT
2. BHAGIRATHY (A monthly magazine of Power and Irrigation)
3. SARVATI PROJECT AND PAMPHLET
4. KOYNA PROJECT AND PAMPHLET

ڈاکٹر سید جعفر رضا بلگرامی

حالاتِ حاضرہ

آج دنیا سیاسی، سماجی اور معاشی اعتبار سے بدل رہی ہے۔ اس تبدیلی کی اصل وجہ سائنسی اور تکنیکی انقلاب ہے جس کے متعلق ہم بہت کچھ کہتے رہتے ہیں لیکن ہم میں سے بہت کم لوگ یہ جانتے ہیں کہ یہ انقلاب انسان اور اس کی تاریخ پر، جو بین الاقوامی معاملات سے متعلق ہے، کس حد تک اثر انداز ہو رہا ہے۔ ہم ایک طرف انسان شناس، مساوی، متحمل، تیزرو، سماجی انتشار سے پاک، وحدانی، مستحکم، فلاحی، ترقی پذیر اور امن و آشتی کی دنیا کے خواب دیکھ رہے ہیں۔ دوسری طرف ہمیں یہ احساس بھی ہے کہ نیوکلیائی اسلحوں کے ذخیرے زندگی و تہذیب کو ختم کرنے کے درپے ہیں، آبادی میں تیز رفتار اضافہ طرزِ زندگی میں انقلابی تبدیلی اور وسائل کی کمیابی کا پیش خیمہ بن چکا ہے، اور بڑھتی ہوئی فضائی آلودگی، اگر زندگی کے لئے نہیں تو ماحصلِ زندگی کے لئے ضرور خطرہ کا باعث بن گئی ہے۔ اِن خطرات کے پیشِ نظر، نظمِ عالم کے وہ معیار جو ہم نے مقرر کر رکھے ہیں، ایک ایسا خواب نظر آتے ہیں جو شرمندۂ تعبیر نہیں ہو سکتا۔ اِن کے حصول میں انسانی جدوجہد، اگر بصیرت افروز رہ سکی تو غیر مکتفی رہے گی اور اگر بصیرت سے مبرّا ہو گئی تو ناکام رہے گی۔ یہی کیا کم ہے کہ کاروانِ حیات، ان مشکلات کے باوجود رواں دواں ہے لیکن دیکھنا یہ ہے کہ منزل کی طرف بڑھتے ہوئے کیا شکل اختیار کرتا ہے۔ اس کا بہت کچھ انحصار مغربی طاقتوں کے رویہ پر ہے۔

امریکہ

یہ بات عجیب سی معلوم ہوتی ہے کہ امریکہ اپنے زیرِ اثر تمام ممالک کو امن و تحفظ کی ضمانت

دیتا ہے۔ جبکہ خود اُس کے عوام جنگِ عظیم کے قبل کی علٰحدگی پسندی کی روش کی طرف لوٹ جانا چاہتے ہیں اور ان کا اصرار ہے کہ امریکہ اپنی بین الاقوامی ذمہ داریوں کو کم کردے۔ ایسی صورت میں امریکہ کے یہ دعوے خود فریبی کے سوا کچھ بھی نہیں۔ ایک ایسے دَور میں جب کہ امریکہ میں ووٹ دینے کی عمر گھٹا کر اٹھارہ برس کرنے کے لئے سیاسی دباؤ بڑھ رہا ہے اور یونیورسٹیوں کے طالب علم اداروں کی خود مختاری کی بحالی کے لئے مظاہرے کر رہے ہیں، امریکہ بین الاقوامی سطح پر مہذب و خوددار قوموں اور اُن کے باشعور بالغوں کو مجبور کر رہا ہے کہ وہ بین الاقوامی سیاست میں طفلِ مکتب کا رول ادا کریں۔ امریکہ نے اپنی اقتصادی خوشحالی، فوجی طاقت اور سیاسی غلبہ کی آڑ میں جس طرح غیر محسوس طریقے سے دیگر ممالک پر اپنا دباؤ ڈالا ہے وہ موجودہ تاریخ کا ایک شرمناک ورق ہے کیونکہ اس سلوک میں کردار و رویہ کی وہ خوبی نظر نہیں آتی جو بین الاقوامی اصول کے مطابق ممالک کے درمیان دوستی اور تقریباً برابری کے تعلقات میں ہونا چاہیئے۔ امریکہ کے اخلاقی درس عمل سے مبرّا ہوتے ہیں اور یہی رویہ دوسرے ممالک کو غور کرنے پر مجبور کرتا ہے کہ جب امریکہ خود عمل پیرا نہیں ہوسکتا تو محض اخلاقی درس دینے سے کیا فائدہ۔ میٹرنخ کو اپنے عہد کا میکاولی قرار دیا گیا، لیکن اس نے یورپ میں بہرحال امن قائم رکھا جب کہ امریکہ آج ناکام ہے۔

رُوس

روس کا اشتراکی سماج دنیا کے غیر اشتراکی سماج کو شُبہ کی نظر سے دیکھتا ہے۔ یہ بے اعتمادی تمام بین الاقوامی سمجھوتوں کی راہ میں رکاوٹ بنی ہوئی ہے۔ جب تک یہ شبہات باقی رہتے ہیں کسی پائیدار امن کی توقع بیکار ہے۔ جس تناسب سے یہ شبہات کم ہورہے ہیں بڑی طاقتوں کے درمیان باہمی تعاون کی اسپرٹ بڑھتی جارہی ہے لیکن اس عمل کی رفتار اتنی سست ہے کہ مستقبل قریب میں مکمل مفاہمت کی امید نہیں کی جاسکتی۔ ہر سمجھوتہ میں روس کی نگاہ امنِ عالم پر نہیں ہوتی بلکہ اس بات پر ہوتی ہے کہ وہ اس سمجھوتہ کو کس حد تک اپنے اشتراکی عمل کی

تیز رفتاری اور اشتراکیت کی ترویج میں صرف کر سکتا ہے۔ یقیناً دوسری طرف سے اس مخفی مقصد کی نفی کے لئے شرائط رکھی جاتی ہیں جو روس کو نامنظور ہوتی ہیں۔ اس طرح امنِ عالم کا بنیادی مقصد اس نظریاتی اختلاف کی نذر ہو جاتا ہے۔

امریکہ و رُوس

اس تجربہ سے تو یہ بات صاف ہو گئی کہ امریکہ و رُوس ایک دوسرے پر اعتماد نہیں کرتے۔ اسی لئے ان دونوں کو بالآخر اپنے اسلحوں پر اعتماد کرنا پڑتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ آج تک ترک اسلحہ کے سلسلہ میں کوئی موثر قدم نہیں اٹھایا جا سکا اور دوسرے سیاسی معاملات بھی طے نہیں ہو سکے۔ یہ دونوں بڑی طاقتیں موجودہ دنیا پر تو اعتماد کرتی ہیں لیکن ایسی دنیا پر بھروسہ نہیں کرتیں جو ترک اسلحہ کے بعد اور سیاسی مسائل طے ہو جانے کے بعد وجود میں آئے گی۔ چونکہ اُس دنیا کی واضح شکل ان کے سامنے نہیں ہے اس لئے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ایسی دنیا میں ان دونوں کا کیا مقام ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ وہ مستقبل کی غیر واضح دنیا کی بہ نسبت موجودہ پرخطر دنیا ہی کو ترجیح دیتے ہیں جو اُن کی سمجھی بوجھی ہے۔ جب تک یہ نفسیات موجود ہے آج کے دور کے مسائل سے گلو خلاصی مشکل ہے۔

اس کے باوجود دونوں طاقتوں کے مابین جو گفت و شنید کا سلسلہ جاری ہے اُن کی سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ امریکہ کے لئے فرانس اور روس کے لئے چین فرمانبردار ساتھی کے بجائے مقابل حریف بنتے جا رہے ہیں۔ ایک طرف روس کو اپنے زیرِ اثر مشرقی یورپ کے ممالک کی آزادی وخود مختاری کے سلسلہ میں انقلاب انگیز اظہار رائے کو برداشت کرنا پڑ رہا ہے اور قابل استعمال اشیاء کی پیداوار کے لئے زیادہ سے زیادہ وسائل کے استعمال اور تکنیکی تبدیلیوں کے مطابق نئی ضروریات کے تجربہ کرتے رہنے کے سلسلہ میں اُس پر دباؤ بڑھتا جا رہا ہے۔ دوسری طرف امریکہ اس قسم کے مسائل کے علاوہ ویت نام اور جنوبی و مشرقی ایشیا میں بھی ملوث ہے۔ یہ وہ مسائل ہیں جنھوں نے ان دونوں طاقتوں کو گفت و شنید جاری رکھنے پر مجبور کر دیا ہے۔

ان کی موجودہ روش کا جو انداز ہے اس سے کچھ امید بندھتی ہے کہ شاید سمجھوتہ کی کوئی صورت نکل آئے۔ ان دونوں میں یہ احساس بڑھتا جا رہا ہے کہ "طاقت کے ساتھ ذمہ داری بھی عاید ہوتی ہے۔ ایسی صورت میں اگر طاقت کو ذمہ داری سے مبرا کر دیا جائے تو وہ انتشار عالم کا باعث بن جاتی ہے" اس کے علاوہ ابھی کچھ دن پہلے تک ان دونوں ممالک کی نگاہیں اپنی اپنی طاقت پر مرکوز تھیں لیکن اب انھوں نے یہ نکتہ سمجھ لیا ہے کہ "اس نیوکلیائی دور میں طاقت کے بل بوتے پر تحفظ کا خیال بھی نہیں کیا جا سکتا" یہ دونوں طاقتیں اپنے تجربہ سے اس نتیجہ پر پہونچ چکی ہیں کہ "اگر سمجھوتے مخالف فریق کی متوقع کمزوری کے استحصال پر مبنی ہوں تو وہ دوسرے فریق میں اپنی طاقت دوچند کر لینے کی جدوجہد کا موجب بنتے ہیں لیکن اگر وہ باہمی احترام اور رواداری پر مبنی ہوں تو مستحکم و پائیدار بن جاتے ہیں" اسی احساس کے تحت روس و امریکہ کے درمیان ایک باہمی معاہدہ ہوا ہے اور ترک اسلحہ کے میدان میں انھوں نے SALT معاہدہ بھی کیا ہے۔ امید کی جاتی ہے کہ اگر یہ احساس برقرار رہ سکا تو امن عالم کے استحکام میں معاون ثابت ہوگا۔

چین

چین دنیا کی ایک ایسی اُبھرتی ہوئی طاقت ہے جو تیسری دنیا کے ایشیائی و افریقی ممالک میں سربراہی کی خواہشمند ہے۔ بین الاقوامی سطح پر چین کا مشن دوہرا ہے۔ وہ چاہتا ہے کہ اس کا شمار بڑی طاقتوں میں ہو اور ساتھ ہی تیسری دنیا کی سربراہی بھی حاصل ہو جائے۔ سلامتی کونسل کی مستقل رکنیت، جو بڑی طاقتوں کی علامت سمجھی جاتی ہے، اس کو حاصل ہو چکی ہے، اس لئے چین اب تیسری دنیا کی سربراہی کے لئے کوشاں نظر آتا ہے، لیکن مشکل یہ ہے کہ تیسری دنیا کے ملک بڑی طاقتوں کے رویہ سے سخت نالاں ہیں، اس لئے اگر چین اُن کی سربراہی کا خواہشمند ہے تو اس کو عملی طور پر اُن تمام علامتوں اور رویوں سے کنارہ کشی اختیار کرنی پڑے گی جو بڑی طاقتوں سے منسوب ہیں۔ اسی احساس کے تحت چین نے بارہا یہ اعلان کیا ہے کہ وہ بڑی طاقت بننا نہیں

چاہتا۔" یہ اعلان اگرچہ تیسری دنیا کا اعتماد حاصل کرنے کے لئے کافی ہے لیکن حال ہی میں چین نے عملی طور پر بنگلہ دیش کے اقوام متحدہ میں داخلہ کے خلاف اپنے ویٹو کے اختیارات کو استعمال کر کے اس اعتماد کو سخت ٹھیس پہونچائی ہے۔ چین اس اعتماد کو بحال کرنے کے لئے یہ بیانات دے رہا ہے۔ کہ اس کو بنگلہ دیش کی آزادی اور اقوام متحدہ میں ایک آزاد ملک کی حیثیت سے اُس کی رکنیت کے سلسلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے لیکن اس رکنیت کو قبول کرنے سے پہلے سلامتی کونسل کی پاس شدہ تجاویز کی تعمیل ہونا ضروری ہے۔ اس بیان سے یہ واضح ہوجاتا ہے کہ اس کا اختلاف بنگلہ دیش سے نہیں بلکہ روس و ہندوستان سے ہے، لیکن چونکہ اس اختلاف میں بلا واسطہ بنگلہ دیش کی رکنیت میں تاخیر ہوئی ہے اور اس تاخیر کی ذمہ داری تمام تر چین کے ویٹو کے اختیارات پر ہے جو بڑی طاقت کی علامت سمجھا جاتا ہے اس لئے تمام ملکوں کے نزدیک چین کے یہ اعلانات کہ وہ بڑی طاقت جیسا برتاؤ کبھی اختیار نہیں کرے گا بالکل فریب کاری پر مبنی معلوم ہوتے ہیں۔ عملی طور پر چین تیسری دنیا کے ممالک کی سربراہی کے بجائے خود کو ایک بڑی طاقت کے روپ میں پیش کرنے کا زیادہ خواہشمند ہے۔ یہ عجیب ستم ظریفی ہے کہ چین نے بنگلادیش کے ساتھ وہی رویہ اختیار کیا جو امریکہ نے خود اس کے سلسلہ میں اختیار کیا تھا۔ رویہ کی یہ یکسانیت اور بھی شبہ میں مبتلا کرتی ہے کہ چین ایک بڑی طاقت بن کر ابھرنا چاہتا ہے اور وہی رویہ بنگلہ دیش کے ساتھ اختیار کرنا چاہتا ہے جو خود اس کے ساتھ امریکہ کا رہ چکا ہے۔

اقوامِ متحدہ میں داخلہ کے بعد چین ایک عجیب پشیمانی سے دوچار ہے۔ وہ امریکہ کے بجائے روس کو اپنا حریف بنانے پر مجبور ہے کیونکہ حلقہ اثر قائم کرنے میں امریکہ کے مقابلہ میں روس زیادہ قریب کا حریف ہے۔ یہی وجہ ہے کہ چاہے عالمی ترک اسلحہ کانفرنس کے انعقاد کا مسئلہ ہو یا بنگلہ دیش کے داخلہ کا، چین کو بہر حال روس سے اختلاف میں ایک غیر اشتراکی طاقت، امریکہ کی ہم نوائی کرنی پڑ رہی ہے۔ لیکن یہ امریکہ کے لئے فالِ نیک ہے کیونکہ اس سے سلامتی کونسل میں امریکہ کی وہی پوزیشن قائم ہے جو تائیوان کی رکنیت کے وقت تھی۔

اگرچہ یہ کہنا مشکل ہے کہ امریکہ کی یہ پوزیشن کب تک باقی رہ سکے گی لیکن فی الحال امریکہ تائیوان کو کھو کر اقلیت میں نہیں ہے۔ مثبت حمایت نہ سہی، روس کے اختلاف کی بدولت چین کی یہ حمایت اس کو فی الحال بلاواسطہ حاصل ہے۔

یقین کے ساتھ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ چین کی خارجہ پالیسی میں تیسری دنیا کی سربراہی یا خود کو بڑی طاقت کے روپ میں پیش کرنے کے جذبوں میں سے کونسا جذبہ زیادہ حاوی ہے۔ لیکن یہ بات اعتماد سے کہی جا سکتی ہے کہ جو جذبہ بھی غالب ہو چین کے لئے اصل حریف روس ہی ہے اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ چین ایک بڑی طاقت بن کر ابھرنے کا خواہشمند ہے تو دنیا نے یہ دیکھ ہی لیا کہ اگر روس نے ہندوستان کی حمایت میں ویٹو کیا تو چین نے پاکستان کی حمایت میں ویٹو کر کے روس جیسی بڑی طاقت کو اپنی ہمسری کا احساس دلایا۔ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ چین تیسری دنیا کی سربراہی چاہتا ہے تو یہاں بھی مقابل میں روس ہی ہے۔ اپنی سربراہی کا سکہ جمانے سے پہلے چین کو روس کی سربراہی کا اثر زائل کرنا ہوگا جس کے لئے وہ اقوام متحدہ کے اندر اور باہر برابر کوشاں ہے۔ چین یہ بخوبی جانتا ہے کہ تیسری دنیا کے ممالک بڑی طاقتوں کے غلبہ سے خوفزدہ بھی ہیں اور نالاں بھی۔ اس لیے ان کی ہمدردیاں حاصل کرنے کے لئے چین اُن کو احساس دلاتا رہتا ہے کہ بڑی طاقتیں تیسری دنیا کے ممالک کی پسماندگی سے خواہ کتنی ہی ہمدردی جتائیں وہ سب کی سب اپنے مشرب اور اپنے مفاد میں ایک ہیں۔ یہاں یہ سوال اٹھتا ہے کہ یہ بیان تو تمام بڑی طاقتوں کے خلاف ہے جس میں امریکہ بھی شامل ہے اس کو روس ہی کے خلاف کیوں سمجھا جائے؟ لیکن یہ سمجھ لینا چاہئے کہ امریکہ سے اختلاف کی بنیاد نظریاتی ہے جو اس وقت بھی رہتی جبکہ روس و چین کے درمیان کوئی مقصد کا ٹکراؤ نہ ہوتا۔ چین کی جانب سے چاہے بیانات عام طاقتوں کے خلاف ہی کیوں نہ دیے جائیں لیکن اگر وہ سربراہی کے مقصد کے پیش نظر دئے گئے ہیں تو اُن کا نشانہ دراصل روس ہی ہے۔ چین بڑی طاقتوں کے خلاف جو کچھ بھی کہہ رہا ہے وہ جانتا ہے کہ یہ احسا

تیسری دنیا کے ہر ملک میں موجود ہے جو بڑی طاقتوں کے غلبہ اور خود اُن کی پسماندگی کی وجہ سے اُبھر کر سامنے نہیں آتا۔ چین جس دن بھی اس احساس کو ابھارنے اور انہیں متحد و منظم کرنے میں کامیاب ہو گیا اسی دن وہ ان ممالک کا ایک تسلیم شدہ سربراہ بن جائے گا۔

چین کی اپنی پوزیشن اس سربراہی کے لئے بڑی موزوں ہے۔ ایک طرف سلامتی کونسل کی مستقل رکنیت اور اس کی تمام تر رعایتیں اس کو بڑی طاقتوں کے قریب لے جاتی ہیں۔ دوسری طرف معاشی، سماجی، سیاسی اور فوجی اعتبار سے بڑی طاقتوں کے مقابلہ میں کم تر ہونے کی وجہ سے چین تیسری دنیا کے ممالک میں ایک "بڑی طاقت" بن کر نہیں بلکہ ایک "بڑا ملک" بن کر ابھر رہا ہے جس کے خلاف ان ممالک میں وہ جذبات نہیں ہیں جو بڑی طاقتوں کے خلاف پختہ ہو چکے ہیں۔ اس طرح چین کا رشتہ بیک وقت بڑی طاقتوں اور تیسری دنیا کے پسماندہ ممالک سے قائم ہے جو سربراہی کے لئے بہت ہی سازگار ہے۔

اقوام متحدہ میں چین نے بنگلا دیش اور ترک اسلحہ کے سلسلہ میں جو بھی رویہ اختیار کیا ہے اس سے در اصل اس کی بڑی طاقت بننے کے جذبے کی تسکین ہوتی ہے۔ اس لئے امریکہ اور روس کے خلاف جو کچھ بیان دئے وہ تیسری دنیا کے ممالک میں اپنا اعتماد اور سربراہی حاصل کرنے کے جذبے کی تسکین کرتا ہے۔ لیکن ایک کامیاب سیاسی لائحہ عمل وہ ہو گا جبکہ ایک جذبے کی تسکین دوسرے کو ٹھیس نہ پہونچائے۔ چین اگر کوئی ایسا راستہ اختیار نہ کرسکا تو اسے کسی نہ کسی جذبہ کو ترک کرنا پڑے گا۔

ہندستان

بنگلا دیش بن جانے کے بعد ہندستان نے پاکستان سے شملہ معاہدہ کرلیا ہے۔ کسی معاہدہ کی کامیابی معناً کامل فریقین کی قومیت و اقتدار اعلیٰ کی فطری خصوصیات میں ہم آہنگی پر منحصر ہوتی ہے۔ سب سے پہلے قومیت کو لے لیجئے۔ دیکھنا یہ ہے کہ کون سی قومیت آپس کے تعلقات کو استوار کرتی ہے اور کون اس ہم آہنگی کو ختم کرتی ہے۔ اس اعتبار سے قومیت کے عموماً دو درجے

ہوتے ہیں۔ ایک تنگ نظر قومیت" اور دوسری "وسیع النظر قومیت" تنگ نظر قومیت اپنے ہی اغراض و مقاصد کو پیش نظر رکھتی ہے اور خالص خود غرضی پر مبنی ہوتی ہے جبکہ وسیع النظر قومیت اپنے مفاد کی فکر کے ساتھ ساتھ "اتحادِ باہمی" اور "اختلاطِ باہمی" کو خود اپنی ترقی اور دنیا کی سلامتی کے لئے ضروری سمجھتی ہے۔ اب اگر فریقین معاہدہ تنگ نظر قومیت رکھتے ہیں تو کوئی معاہدہ ممکن نہیں ہے۔ دونوں میں بُعد رہے گا اور قربت ممکن نہ ہوگی۔ اگر اُن میں سے ایک "تنگ نظر" اور دوسرا "وسیع النظر" قومیت کا حامل ہے تو معاہدے چاہے حالات کے پیش نظر ہو جائیں لیکن وہ مستحکم و دیرپا ثابت نہ ہوں گے۔ لیکن اگر فریقین وسیع النظر قومیت رکھتے ہیں تو معاہدے نہ صرف یہ کہ جلد ہو جائیں گے بلکہ دیرپا بھی ثابت ہوں گے۔ ایک پیچیدگی اور بھی ہے کہ دونوں نوعیتوں کی قومیت کبھی مستقل طور پر کسی ملک کا مقدر نہیں بنتیں۔ کوئی ایک ملک مخصوص حالات میں تنگ نظر قومیت رکھتا ہے تو دوسرے قسم کے حالات کے زیر اثر وہی ملک وسیع النظر بن جاتا ہے۔

اس روشنی میں اگر دیکھا جائے تو ہندستان و پاکستان کے درمیان شملہ معاہدے سے قبل جتنے بھی معاہدے ہوئے وہ سب کے سب "ناجنگ و نا امن" کی منزل سے آگے صرف اس وجہ سے نہ بڑھ سکے کہ کسی بھی وقت دونوں ممالک کے قومی تصورات کا میلان ایک انداز کا نہ تھا۔ بنگلادیش بن جانے کے بعد پہلی بار پاکستان کو اپنی قومی کمزوریوں کی طرف توجہ دینے کی ضرورت محسوس ہوئی۔ وہ قومی تصور جو بنگلادیش بننے سے قبل پاکستان میں موجود تھا، بنگلہ دیش بن جانے کے بعد ختم ہو چکا تھا اور ساتھ ہی اپنی کمزوریوں کا احساس بڑھ رہا تھا جس سے امید کی جاتی تھی کہ اس بربادی کے بعد پاکستان میں شاید ہمہ گیر قومیت جنم لے۔ یہ سنہری موقع تھا جبکہ ہندستان نے پاکستان کی طرف دوستی کا ہاتھ بڑھایا۔ پاکستان نے بھی یا تو حالات سے مجبور ہو کر یا مستقبل قریب میں وسیع النظر قومی تصور اختیار کرنے کی توقع میں اپنی آمادگی کا اظہار کیا جس کے نتیجہ میں شملہ معاہدہ ہو گیا۔

اب اقتدار اعلیٰ کو پرکھنا ہے کہ وہ کس حد تک معاہدوں کو کامیاب و ناکامیاب بنانے میں معاون ہوتا ہے۔ اس کے لئے ہم کو مقامی جنگوں کی نوعیت پر نگاہ ڈالنی ہوگی۔ آج کے دور میں مقامی جنگیں دو رُخی نوعیت کی ہوتی ہیں۔ نیچے کی سطح پر دو ممالک آپس میں سرد یا گرم جنگ میں مصروف رہتے ہیں۔ اوپری سطح پر بڑی طاقتیں فوجی و اقتصادی غلبہ کے ذریعہ نیچے کی سطح کی جنگی کارروائیوں کو متاثر کرتی رہتی ہیں اور ان کو اپنے مفاد میں رُخ دیتی رہتی ہیں۔ اس طرح درمیانی طاقتیں جو ایک دوسرے سے نبرد آزما رہتی ہیں، بڑی طاقتوں سے شعوری یا غیر شعوری طور پر مغلوب رہتی ہیں۔ ایسی صورت حال میں، چاہے آپ مانیں یا نہ مانیں، ممالک کا اقتدارِ اعلیٰ کمزور نہیں تو محدود ضرور ہو جاتا ہے اور اس کا انحصار بڑی طاقتوں پر ہونے لگتا ہے۔ ایسی صورت میں ممالک اپنے مسائل کو آزادانہ طور پر حل نہیں کر سکتے اور ان کے درمیان جو بھی معاہدے ہوتے ہیں وہ وقتی ہوتے ہیں۔ بڑی طاقتوں کی مداخلت بے جا کی وجہ ہی سے ہندوستان و پاکستان کے معاہدے کبھی مستحکم ثابت نہ ہو سکے۔ یہ دو رخی مقامی جنگیں صرف ہندوستان و پاکستان تک ہی محدود نہیں ہیں بلکہ ویت نام اور عرب و اسرائیل جنگیں بھی اس کی بہترین مثالیں ہیں۔

اس سے یہ بات تو صاف ہو گئی کہ جب تک فریقین وسیع النظر قومی تصور کے حامل نہیں ہو جاتے اور ساتھ ہی اپنے آپ کو بڑی طاقتوں کے غلبہ اور اُن کی مداخلتِ بے جا سے آزاد نہیں کر لیتے ان کے درمیان ہونے والا کوئی معاہدہ مستحکم و دیرپا ثابت نہیں ہو سکتا۔ ہندوستان نے پاکستان کو یہی باور کرایا ہے جس کے نتیجہ میں شملہ معاہدہ ہو سکا ہے۔

شملہ معاہدہ کا ایک پہلو مثبت اور دوسرا منفی ہے۔ اس کا مثبت پہلو یہ ہے کہ پہلی بار ہندوستان و پاکستان کے درمیان ایک ایسا معاہدہ ہوا ہے جس میں دونوں ممالک نے طے کیا ہے کہ وہ اپنے باہمی مسائل کو کسی تیسری طاقت کا اثر قبول کئے بغیر خود ہی باہمی طور پر

طے کریں گے۔ ایسے باہمی معاہدے دنیا میں دوسرے ملکوں کے درمیان بھی ہوئے ہیں مثال کے طور پر روس و امریکہ، روس و جرمنی، اور امریکہ و چین کے درمیان۔ لیکن ان معاہدوں اور شملہ معاہدے میں ایک بنیادی فرق ہے۔ دوسرے معاہدے اگرچہ نوعیت کے اعتبار سے باہمی ہیں لیکن مسائل کے اعتبار سے باہمی نہیں ہیں جبکہ شملہ معاہدہ نوعیت اور مسائل دونوں ہی اعتبار سے باہمی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس معاہدے کے تحت پاکستانی فوجی قیدیوں کی رہائی کے مسئلہ کو صرف اس وجہ سے زیر بحث نہیں لایا جاسکا کہ اس مسئلے سے ایک تیسرا فریق بنگلادیش وابستہ ہے۔ بہ اعتبار نوعیت و مسائل شملہ معاہدے کی یہ باہم دگری ہی اس کو دوسرے معاہدوں سے ممتاز کرتی ہے۔

لیکن اس مثبت پہلو کے ساتھ شملہ معاہدے کا ایک منفی پہلو بھی ہے۔ ہندوستان نے مہربانہ شفقت کا اظہار کرتے ہوئے نہ صرف یہ کہ جنگ میں جیتے ہوئے پاکستانی علاقوں کو واپس کردیا بلکہ کشمیر پر پاکستان کی بین الاقوامی حیثیت تک تسلیم کرلی۔ ہندوستان کی جانب سے یہ رعایتیں محض "مصالحت" کے مترادف سمجھی جاتی ہے جبکہ پاکستان کی جانب سے اس کو "مصلحت اندیشی" پر مبنی قرار دیا جاتا ہے۔ ہندوستان اس کو "وسیع القلبی" سے تعبیر کرتا ہے جبکہ پاکستان اس کو اپنی حکمت عملی کی فتح سمجھتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب ہندوستان پاکستان سے یہ کہتا ہے کہ وہ شملہ معاہدے کے تحت پاکستانی قیدیوں کی رہائی کا مسئلہ اس وجہ سے زیر بحث نہیں لاسکتا کہ اس میں تیسرے فریق بنگلہ دیش کو بھی شامل کرنا ہوگا جو کہ شملہ معاہدہ کی باہم دگری کی اسپرٹ کے منافی ہوگا تو پاکستان بھی، ردِ عمل کے طور پر، ہندوستان سے کہتا ہے کہ وہ کشمیر کے مسئلہ کو شملہ معاہدہ کے حدود میں اس وجہ سے زیر بحث نہیں لاسکتا کہ ہندوستان کشمیر پر پاکستان کی بین الاقوامی حیثیت تسلیم کرچکا ہے جس میں لازماً تیسرا فریق اقوام متحدہ شامل ہے جو یقیناً معاہدے کی باہم دگری کی اسپرٹ کے منافی ہے۔ معاہدے کی شرائط کی تعمیل میں تاخیر کی وجہ دراصل یہی بحث تھی۔ ایک طرف معاہدے کا یہ منفی پہلو

ہے، دوسری طرف بڑی طاقتوں کی مداخلت برابر جاری ہے خواہ وہ جنگ کے زمانہ میں ساتویں بحری بیڑے کی آمد کی شکل میں ہو یا جنگ کے بعد چین کے ویٹو کی شکل میں، اور یہ دونوں مل کر شبہ پیدا کرتے ہیں کہ کہیں شملہ معاہدہ، دوسرے ہند و پاک معاہدوں کی طرح "ناجنگ وناامن" کا معاہدہ بن کر نہ رہ جائے۔

انسلاکی سیاست

آج کی دنیا کی حکمتِ عملی "انسلاکی سیاست" (LINKAGE POLITICS) کے نام سے موسوم ہے۔ یہ سیاست دراصل ایک ایسی دنیا کی دین ہے جس میں جز کُل پر اور کُل جز پر منحصر ہوتا ہے۔ انسلاکی سیاست کئی شکلیں اختیار کرتی ہے:

اس کی پہلی شکل کچھ اس طرح سامنے آتی ہے۔ داخلی مسائل کس حد تک بین الاقوامی مسائل کو اور بین الاقوامی مسائل کس حد تک داخلی مسائل کو متاثر کرتے ہیں۔ اُن میں کیا رشتہ ہے اور وہ ایک دوسرے کو کس طرح تقویت پہونچاتے ہیں۔ مثال کے طور پر امریکہ میں صدر کے انتخابات ویت نام کی جنگ پر یا ویت نام کی جنگ امریکہ کے صدر کے انتخابات پر کس طرح اثرانداز ہوتی ہے۔ یا خروشچیف کی ایک تقریر امریکی صدارت کے امیدواروں میں سے کسی ایک کے مواقع کو کس طرح روشن کر دیتی ہے۔ اس کے پیشِ نظر جو بھی لائحہ عمل مرتب کیا جائے گا وہ اصطلاحاً انسلاکی سیاست ہی سمجھا جائے گا۔

اس کی دوسری شکل یہ ہے کہ درمیانی درجہ کے مسائل سے کس طرح رشتہ قائم کیا جائے اور کس طرح ان کی کارروائیوں کو ایسی سمت دی جائے جس سے کہ بڑی طاقتیں فائدہ اٹھا سکیں۔ دورُخی جنگیں جن کا اُوپر ذکر کیا گیا ہے، انسلاکی سیاست کی بہترین مثالیں اور ہندستان وپاکستان، عرب واسرائیل، جنوبی وشمالی ویت نام، مغربی ومشرقی جرمنی اس سیاست کے مظہر ہیں۔

اس کی تیسری شکل کچھ پیچیدہ ہے۔ اس میں ایک ملک اپنے حریف ملک کو شکست دینے،

کمزور کرنے یا کم از کم فکر مند کرنے کے لئے ایک ایسے ملک سے ربط ضبط بڑھاتا ہے جس سے اس کی چشمک ہو۔ یہ ربط ضبط تمام تر آپس کے اندرونی اختلاف کے استحصال پر مبنی ہوتا ہے تاکہ حریف ملک اور اس کے ساتھی ملک کے اختلاف کی خلیج بڑھتی جائے اور ربط ضبط قائم کرنے والا ملک اس سے فائدہ اٹھاتا جائے۔ اسی اصول کے تحت امریکہ نے چین سے معاہدہ کیا تاکہ روس ان دونوں کی یکجہتی سے پریشان ہو اور ساتھ ہی ہندوستان نظر انداز ہو جائے تاکہ وہ پاکستان سے اس طرح کا معاہدہ کرنے پر مجبور ہو جائے جو ہندو پاک برصغیر میں امریکہ کے مفاد کو برقرار رکھ سکے۔ روس نے ہندوستان سے معاہدہ کرکے اپنے آپ کو اس پریشانی سے بچا لیا جو امریکہ و چین کے قریب آنے کی وجہ سے اس کو لاحق ہو گئی تھی۔ ساتھ ہی اس معاہدہ میں امریکہ کے ہندوستان کو نظر انداز کر دینے کے رجحان اور اس کے نتیجہ میں متوقع مفاد کو برقرار رکھنے کی کوشش کا بھی سدِباب ہو گیا۔ چین نے امریکہ و جاپان سے معاہدہ کرکے اپنے لئے ہندوستان و روس کے متوقع متحدہ غلبہ کا سدِباب کر لیا۔ اس طرح امریکہ کا چین سے رشتہ، روس کا ہندوستان سے رشتہ اور چین کا جاپان سے رشتہ ایسے عمل و ردعمل کے رشتے ہیں جن کو انسلاکی سیاست کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

اس کی چوتھی شکل بین الاقوامی معاہدوں میں نظر آتی ہے۔ اس میں ایک فریق اپنے مقابل کے فریق کی تمام شرطوں کو منظور کرتے ہوئے اپنی طرف سے ایک ایسی شرط رکھ دیتا ہے جس کے متعلق وہ خود بھی سمجھتا ہے کہ وہ مقابل کے فریق کو منظور نہ ہو گی۔ اس طرح مقابل فریق کے معاہدے کی شرائط کھلم کھلا مخالفت کا الزام برداشت کئے بغیر معاہدہ نامنظور ہو جاتا ہے جو دراصل اُس فریق کا اصل مقصد ہوتا ہے۔ ایسی تمام شرائط کو "جوکر" شرائط کہا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر روس نے کہا کہ ترکِ اسلحہ کے معاہدے کے تحت جن اسلحوں کو تباہ کیا جائے ان کی تحقیق بھی ہونی چاہیئے۔ امریکہ نے اس کو منظور کرتے ہوئے ایک یہ شرط بھی لگا دی کہ ساتھ ہی ان اسلحوں کی بھی تحقیق ہونی چاہیئے جو اس معاہدے

کے تحت تباہ نہیں کیے جائیں گے تاکہ تناسب کا صحیح اندازہ ہو سکے۔ امریکہ کی یہ شرط "جوکر" شرط کہلائے گی۔ وہ جانتا ہے کہ روس کو یہ شرط منظور نہ ہو گی کیونکہ اس کے نزدیک یہ ترک اسلحہ نہیں بلکہ ٹوہ لینے کی کوشش ہے۔ اسی طرح امریکہ نے نیوکلیائی ہتھیاروں کی تخفیف کی جو شرائط پیش کیں اُن کو روس نے منظور کرتے ہوئے یہ شرط لگا دی کہ اس کے ساتھ ہی تمام فوجی اڈوں کو بھی ختم کر دیا جائے۔ روس کی یہ شرط "جوکر" شرط کہلائے گی کیونکہ وہ یہ اچھی طرح جانتا ہے کہ امریکہ کے نزدیک فوجی اڈوں کو ختم کرنے کی شرط ترک اسلحہ کے بجائے اس کے حلقۂ اثر کو محدود کرنے یا ختم کرنے کے مترادف ہے اس لئے یہ شرط اس کو منظور نہ ہو گی۔ ضبطِ اسلحہ کے معاہدوں میں بات یہاں پر ختم ہو جاتی ہے کہ امریکہ "وسیع تحقیق" چاہتا ہے جو روس کو منظور نہیں ہے یہ بات آج تک صاف نہ ہو سکی کہ کیا امریکہ سنجیدگی سے وسیع تحقیق کی ضرورت کو محسوس کرتا ہے یا یہ محض ایک "جوکر" شرط ہے تاکہ وہ اس کی آڑ میں فریقِ مخالف کی اصل شرائط کو منظور کرنے کی زحمت سے بچ جائے۔ اسی طرح اگر روس وسیع تحقیق سے انکار کرتا ہے تو کیا درحقیقت وہ اس کو غیر ضروری سمجھتا ہے یا یہ محض ایک "جوکر" شرط ہے تاکہ وہ فریقِ مخالف کی اصل شرائط منظور کرنے کے بارے سبکدوش ہو جائے۔ اس طرح امریکہ کا اصرار اور روس کا انکار ایسی "جوکر" شرائط ہیں جن کی آڑ لے کر دونوں اصل معاہدے کو نامنظور کر دیتے ہیں۔

النسلاکی سیاست کی پانچویں شکل اگرچہ معاہدوں ہی سے متعلق ہے لیکن اس میں پالیسی مختلف ہے۔ "جوکر" شرائط رکھنے کے بجائے ایک فریق شعوری طور پر معاہدے میں دو لازم و ملزوم عناصر کو علیحدہ یا دو غیر متعلق عناصر کو یکجا کر دیتا ہے تاکہ فریقِ مخالف ایسے معاہدے سے انکار کر دے اور وہ خود انکار کے الزام سے بری رہے۔ روس نیوکلیائی ہتھیاروں اور ان کو لے جانے والے جہازوں کی تخفیف کے مسئلے کو یکجا طور پر زیرِ بحث لانا چاہتا ہے جبکہ امریکہ ان دونوں مسئلوں پر علیحدہ غور کرنا چاہتا ہے۔ ایک اِن کے النسلاکی پہلو پر زور دیتا ہے جبکہ دوسرا ان دونوں کو دو مختلف نوعیتوں کا ثابت کرتا ہے۔ اس طرح امریکہ نیوکلیائی

ہتھیاروں کے ساتھ روایتی ہتھیاروں کی تخفیف کے مسئلہ کو ایک ساتھ زیر بحث لانا چاہتا ہے جبکہ روس ان دونوں قسم کے اسلحوں کے مسئلہ پر علیحدہ علیحدہ غور کرنا چاہتا ہے۔ اس طرح دو مختلف مسائل کو یکجا کرنے اور دو یکساں مسائل کو علیحدہ کرنے کی آڑ لے کر بڑی طاقتیں اصل موضوع پر سمجھوتہ کرنے سے گریز کرتی رہتی ہیں۔

ان مختلف نوعیتوں کی انسلاکی سیاست کا مقصد یا تو اپنے مفاد میں اپنے حریف کو سیاسی یا فوجی شکست دینا یا کمزور کرنا ہوتا ہے یا سمجھوتوں کے اصل موضوع سے اس طرح انکار کرنا ہوتا ہے کہ انکار کی ذمہ داری ہمیشہ دوسرے کے سر رہے۔ یہ ضرور ہے کہ اس طرح کی سیاست میں دو مخالف ممالک میں ربط ضبط بڑھ جاتا ہے لیکن یہ ربط ضبط ایسے عمل ورد عمل پر مبنی ہوتا ہے جو کھنچاؤ اور تناؤ کا موجب بنتے ہیں اور جس سے بین الاقوامی مصالحت محدود نہیں تو کمزور ضرور پڑجاتی ہے۔

آج کا انسان اس پیچ در پیچ سیاست کا شکار ہے۔ وہ اپنی ہی بنائی ہوئی زنجیر میں گرفتار ہے اور اپنے ہی نظریات، ایجادات و اسلحوں کا آلہ کار بن چکا ہے۔ آج بین الاقوامی تعلقات میں تمام تر توجہ اس بات پر صرف کی جاتی ہے کہ اپنے نظریات کس طرح منوائے جائیں۔ اپنے قومی مفاد کو کس طرح حاصل کیا جائے، اپنے حلقۂ اثر کو کس طرح وسیع کیا جائے، اور اپنے اسلحوں کے ذخیروں کو کس طرح ترقی دی جائے۔ آج کا انسان یہ بھول بیٹھا ہے کہ نظریات بدل سکتے ہیں، قومی مفاد دائمی نہیں ہوتے، حلقۂ اثر زائل بھی ہو سکتا ہے اور اسلحوں کے جو ذخیرے طاقت و وقار کے مظہر ہیں وہی اس طاقت اور وقار کو تباہ بھی کر سکتے ہیں۔ اس لئے بین الاقوامی رشتوں کی بنیاد ایسے عارضی عناصر کے بجائے انسان و انسانیت کی بقا پر ہونا چاہیئے۔ آج کا انسان کھو گیا ہے کیونکہ وہ خود مرکز توجہ نہیں رہا ہے، آج وہ اپنی داخلی ہم آہنگی کی تلاش میں ہے جس کو باہر کی دنیا کی سیاست اور اس کے مقاصد نے منتشر کر رکھا ہے۔ جس دن اسے اپنی کھوئی ہوئی ہم آہنگی حاصل ہو گئی اسی دن دنیا سے انتشار و اختلافات کا خاتمہ ہو جائے گا۔

حنیف کیفی بریلوی

تعارف و تبصرہ

نقدِ ابوالکلام   از ڈاکٹر رضی الدین احمد

تقطیع کلاں، مجلد، حجم ۱۱۱۵ صفحات، قیمت نامعلوم

شائع کردہ : رجسٹرار سری وینکٹیسور ا یونیورسٹی، تروپتی (آندھرا)

مولانا ابوالکلام آزاد ایک ہمہ گیر ذات اور جامع کمالات شخصیت کے مالک تھے۔ ان کے ذوق اور دلچسپی کی راہیں مختلف تھیں مگر جس راہ میں بھی وہ گامزن ہوئے اسے انھوں نے تکمیل کی منزل تک پہنچا دیا۔ "مذہب میں، ادب میں، سیاست میں، فکر و نظر کی عام راہوں میں" غرضکہ جس کوچہ میں بھی قدم اٹھایا اسے پوری طرح چھان کر چھوڑا۔" ان کی اس سرگرم راہروی نے ان مختلف الجہات راہوں میں ایسے لازوال و روشن نقوشِ قدم چھوڑے، جو رہروانِ علم و ادب کے لئے ہمیشہ نشانِ راہ بنتے رہیں گے۔

مولانا ابوالکلام آزاد کی عظمت کے اعتراف کے باوجود ان کی زندگی میں ان کی اس عظمت کے مختلف نقوش اجاگر کرنے کے سلسلہ میں بہت کم کام کیا گیا۔ اس کا سبب چاہے ان کی دیوپیکر شخصیت کا رعب ہو، چاہے ان کی عالمانہ عظمت کا جلال ہو، چاہے ان کی سیاسی حیثیت کا اثر ہو، بہرحال یہ حقیقت ہے کہ ان کی زندگی میں ان پر خاطرخواہ نہیں لکھا گیا۔ البتہ ان کی وفات کے بعد ان کی پہلودار شخصیت نے ارباب ذوق کو اپنی طرف متوجہ کیا ہے۔ ان کی شخصیت کے مختلف پہلوؤں کو سمجھنے اور سمجھانے کا رجحان بڑھا ہے۔ زیرِ تبصرہ کتاب بھی اسی رجحان کی نمائندگی کرتی ہے۔

کتاب کے نام اور حجم کو دیکھ کر یہ توقع ہوتی ہے کہ اس میں ابوالکلام آزاد کے فکر و فن کے تمام نہیں تو اکثر گوشوں کو بے نقاب کر کے ان پر مفصل و مکمل تنقید کی گئی ہوگی، لیکن فہرست عنوانات پر ایک سرسری نظر ڈالنے کے بعد ہی یہ اندازہ ہو جاتا ہے کہ یہ "چیزے دگراست"۔ کتاب مندرجہ ذیل ابواب پر مشتمل ہے:

۱۔ انانیتی ادب۔ ۲۔ میر کی انانیت۔ ۳۔ غالب کی انانیت۔ ۴۔ سید احمد خاں اور ابوالکلام، اردو نثر کے دو معمار۔ ۵۔ اقبال اور ابوالکلام۔ نقدِ ابوالکلام۔

تیسرے باب کے سوا ہر باب بہت سے ضمنی عنوانات میں منقسم ہے۔ ان عنوانات کو دیکھنے سے اور یہ کتاب پڑھنے سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ اس کے ذریعہ انانیتی ادب کی تشریح و توضیح کی گئی ہے اور اردو کے انانیتی ادب میں ابوالکلام آزاد کا درجہ متعین کیا گیا ہے۔ "نقدِ ابوالکلام" کے نام سے جو باب ہے وہ کل کتاب کا تقریباً پانچواں حصہ ہے اور اس میں بھی ابوالکلام پر وہ بھرپور تنقید نظر نہیں آتی، جس کا تصور اس عنوان سے ابھرتا ہے۔ اس میں بھی بنیادی طور پر ان کی شخصیت کے اس پہلو یعنی انانیت اور اس کے مختلف محرکات و موثرات سے بحث کی گئی ہے اور اردو کے انانیتی ادب میں ان کے منفرد مقام کو نمایاں کیا گیا ہے۔ ایسی صورت میں کتاب کی کوئی وجہ تسمیہ سمجھ میں نہیں آتی۔ اگر اس کا کوئی ایسا نام جیسے "انانیتی ادب اور ابوالکلام آزاد" رکھا جاتا تو اس میں نہ صرف موضوع سے مناسبت پائی جاتی، بلکہ ایک جدت بھی نظر آتی۔

نام کی غیر موزونیت سے قطع نظر، کتاب کی اپنی افادیت و اہمیت ہے۔ یہ بقول ڈاکٹر ذاکر حسین مرحوم "اردو کے انانیتی ادب کا تفصیلی اور تقابلی مطالعہ ہے"۔ اس میں انانیتی ادب کے امتیازات و خصوصیات کی تشریح و توضیح، انانیت کی تعریف، اس کے عناصر و اجزائے ترکیبی کا تجزیہ اور اس کے اسباب و محرکات کا جائزہ پیش کیا گیا ہے۔ فاضل مصنف نے جہاں جہاں بھی انانیت اور انانیتی ادب سے متعلق مواد مل سکا ہے فراہم کر کے یکجا کر دیا ہے اور اس میں شک نہیں کہ اس سے پہلے اردو میں انانیتی ادب پر اس قدر مواد اور کہیں نہیں ملتا۔ اس طرح کتاب کی ایک دستاویزی

اہمیت ہے اور فاضل مصنف کی محنت اور جستجو کی جتنی بھی تعریف کی جائے کم ہے۔ لیکن اس مواد کی پیشکش میں اکثر مقامات پر "پیوندکاری" کے حسن کی کمی محسوس ہوتی ہے اور ایک طرح کی اکھڑی اکھڑی سی کیفیت کا احساس ہوتا ہے، جیسے یہ منتشر کلاس نوٹس ہیں، ایک تحقیقی مقالہ کے مرتب اقتباسات نہیں ہیں۔ اس میں بہت سی غیر ضروری باتیں بھی جگہ پا گئی ہیں۔ ابہام اور غلط مبحث کے نمونے بھی نظر آتے ہیں۔

کتاب کا پہلا باب اس کا اہم ترین حصہ ہے، نہ صرف اس لئے کہ وہ بڑی قابل قدر معلومات کا خزانہ ہے بلکہ اس لئے بھی کہ آئندہ ابواب کے لئے بنیاد کا کام کرتا ہے۔ اس میں انانیت اور انانیتی ادب سے متعلق نظریاتی بحث کی گئی ہے اور چونکہ نظریات ہی عملی تنقید کی راہ متعین کرتے ہیں، اس لئے ان کی صحت بہت ضروری ہے۔ کوئی بھی نظریہ قائم کرنے کے لئے بڑی بصیرت اور ژرف بینی سے کام لینا پڑتا ہے اور اسے پیش کرنے میں انتہائی احتیاط کی ضرورت ہوتی ہے۔ اگر نظریہ غلط فہمی پر مبنی ہوگا تو نتائج بھی غلط اخذ ہوں گے اور ان نتائج کی روشنی میں جو تنقید ہوگی وہ یا تو غلط روی کا نمونہ ہوگی یا تضاد کی مثال۔ تمام تر تنقیدی بصیرت اور تحقیقی نظر کے باوجود فاضل مصنف نے خدا جانے کیوں اس نکتہ کی اہمیت کا خاطر خواہ لحاظ نہیں رکھا ہے۔ نتیجہ کے طور پر انھوں نے انانیت کی جو تعریف کی ہے وہ بڑی حد تک غلط فہمی پر مبنی ہے۔ انانیت کا تعارف ان الفاظ میں کرایا گیا ہے:

> "انانیت کی اصطلاح بیک وقت فلسفہ، سیاست، ادب اور تصوف میں مستعمل ہے اور ہر جگہ اپنا ایک مخصوص مفہوم رکھتی ہے۔" (ص ۵)

لیکن آکسفورڈ ڈکشنری سے انانیت کی اصطلاح کی جو تشریح پیش کی گئی ہے وہ اس کے ان مخصوص مفاہیم سے متعلق ہے جو فلسفہ اور اخلاقیات میں ہیں، نہ کہ اس مفہوم سے جو ادب میں ہے۔ ملاحظہ ہو:

آکسفورڈ ڈکشنری نے Egoism انانیت کو خود غرضی کا فلسفہ قرار دیا ہے۔ اسے

افراد کا وہ نظریہ کہا گیا ہے جو فطرت کا حریف ہوتے ہوئے ساری کائنات میں صرف اپنے ذہنی وجود کا معترف ہے۔ یہ نظم خود غرضی ذاتی مفاد کو اپنے اخلاق کی مستحکم بنیاد قرار دیتی ہے اور آخر بے غرضی کی ضد قرار پائی ہے۔ انسانی ذہن کی انانیتی پختگی اسے ایک نمائشی تحفظ سے آگاہ کرتی ہے یعنی انانیت انسان کے تحفظ ذات کا وجدان ہے۔"

(ماخوذ از آکسفورڈ انگلش ڈکشنری) (ص ۵)

اسی طرح آگے کی تشریحات میں بھی "انانیت کے فلسفہ" ہی کی تعریف کی گئی ہے، انانیتی ادب کی نہیں۔ مگر اس سے بھی زیادہ مجھے جس بات کی طرف توجہ دلانا مقصود ہے وہ یہ ہے کہ اردو میں انانیت کی اصطلاح کا جو مفہوم ہے اس کے لئے انگریزی میں صحیح لفظ "Egoism" نہیں بلکہ Egotism ہے جس کی تشریح تمام لغات میں بالاتفاق یہ کی گئی ہے "ضمیر متکلم واحد کا حد سے زیادہ استعمال اور اپنی ذات اور اپنے معاملات کا ذکر کرنے کی عادت۔" (مثال کے طور پر ملاحظہ ہو آکسفورڈ انگلش ڈکشنری اور چیمبرس ٹوینٹیتھ سینچری ڈکشنری)۔ مولوی عبد الحق کی "اسٹینڈرڈ انگلش اردو ڈکشنری" میں بھی انانیت کے لئے Egotism کی اصطلاح دی گئی ہے جبکہ Egoism کے معنی "فلسفہ، خود غرضی، خود رائے ہونا، بر خود غلط ہونا" دئے گئے ہیں۔ خود مولانا ابو الکلام آزاد نے بھی "غبار خاطر" میں انانیت کے لئے Egotism اور "انانیتی ادبیات" کے لئے Egotistic Literature لکھا ہے اور انانیتی ادب کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے "انانیتی ادبیات سے مقصود تمام اس طرح کی خامہ فرسائیاں ہیں جن میں ایک مصنف کا ایغو (Ego) یعنی "میں" نمایاں طور پر سر اٹھاتا ہے۔ مثلاً خود نوشتہ سوانح عمریاں، ذاتی واردات و تاثرات، مشاہدات و تجارب شخصی اسلوب نظر و فکر..." یہی نہیں مولانا نے "Egotism" اور "Egoism" کے فرق کو بھی واضح کر دیا ہے۔ انھوں نے "Egotism" کے لئے "انانیت" اور "Egoism" کے لئے "فلسفۂ اخلاق کے مہذب انا" کے الفاظ استعمال کئے ہیں، جن کی تصدیق و توثیق نہ صرف لغات سے ہوتی ہے بلکہ پورا انانیتی ادب اس کی مثال کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے کہ ادب

میں انانیت "خود غرضی کا فلسفہ" نہیں بلکہ مولانا ابوالکلام کے الفاظ میں "یہ انانیت دراصل اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ اس کی (ادیب، شاعر، مصور یا اہلِ قلم کی) فکری انفرادیت کا ایک قدرتی سرجوش ہے جسے وہ دبا نہیں سکتا۔" فاضل مصنف نے انانیت پر مولانا کے افکار سے بحث کی ہے لیکن تعجب ہے کہ ان کی نظر Egotism کی اصطلاح اور اس کے معنی کی جستجو پر نہ گئی۔ اگر "خود غرضی" یا "ذاتی مفاد" کو انانیت کی اساس قرار دیا جائے تو اسے ایک ادیب کا حسن نہیں بلکہ عیب شمار کیا جائے گا۔ ادب میں انانیت خود بینی، خود پرستی، خود نمائی، خود ستائی، خود اشتہاریت سب کچھ ہے لیکن لازمی طور پر "خود غرضی" نہیں۔ اگر ایسا ہوتا تو انانیت مولانا ابوالکلام کی نثر کی حسین ترین اور اعلیٰ ترین خصوصیت نہ ہوتی۔

دوسری بات جس سے اتفاق کرنے میں تامل ہوتا ہے یہ ہے کہ فاضل مصنف انانیت اور رومانیت کو کچھ اختلافات کے باوجود ہم معنی وہم مزاج تصور کرتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔ ان کے خیال میں یہ ایک دوسرے کا جزو لاینفک اور لازمی نتیجہ ہیں۔ ملاحظہ ہو:

"رومانیت کی دوسری منزل انانیت اس کے برعکس منفی ہے۔" (ص ۴۴)

"اسکر وائلڈ (آسکر وائلڈ) نے انانیت کو محض داخلی زندگی کا نتیجہ قرار دیا ہے۔ انانیت کے نقطۂ آغاز کی حد تک یہ بات درست ہے مگر اس سفر کی تکمیل کئی منزلوں سے ہوتی ہے جن میں سب سے دلچسپ منزل رومانیت ہے۔" (ص ۴۵)

"انانیت اور رومانیت کا رشتہ ایک دور (دوسرے) سے اتنا قریبی اور قطعی ہے جس طرح روح کا جسم سے اور روشنی کا حرارت سے۔ اگر یہ صحیح ہے کہ انانیت کی شدت منفی اور رومانیت کی شوخی اثباتی ہوتی ہے تب بھی ظاہر و باطن کے فرق کے بعد ان دونوں میں تلوار اور اس کی دھار کی سی نسبت ہے۔

"انانیت کے حدود کے تعین کے ساتھ ساتھ رومانیت کے حدود کا تعین بھی کیا جاسکتا ہے۔ یہ تعریف اور تقسیم وضاحتی ہے واقعی نہیں۔ اسی وجہ سے جونہی انانیت

کی تعریف کی جاتی ہے رومانیت کی تشریح خود بخود ہونے لگتی ہے اور جونہی رومانیت کی توضیح کی جاتی ہے تو انانیت کی تصویر بھی بننے لگتی ہے۔" (ص ۳۵)

مندرجہ بالا اقتباسات سے نہ صرف خلطِ بحث بلکہ تضاد بھی نمایاں ہے۔ یہاں رومانیت کی خصوصیات بیان کرنے کی نہ گنجائش ہے اور نہ ضرورت ہے، البتہ اتنا عرض کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ نتائج کے اعتبار سے چاہے انانیت اور رومانیت میں کچھ مشترک خصوصیات پائی جاتی ہوں مگر اپنی اصل اور مزاج کے اعتبار سے دونوں ایک دوسرے سے بالکل مختلف اور بہت سی صورتوں میں متضاد ہیں۔ اس لئے دونوں کو ہم رشتہ قرار دینا صحیح نہیں معلوم ہوتا۔

مجھے فاضل مصنف کے اس خیال سے بھی اتفاق کرنے میں تامل ہے، اور شاید انگریزی ادب کے ہر طالب علم کو ہوگا کہ "ورڈسورتھ انانیت پسندوں کا امام ہے۔" (ص ۷)

ان کے علاوہ اور بھی بہت سے بیانات سے اختلاف کی گنجائش ہے — اسی طرح زبان و بیان کے سلسلہ میں بھی بہت سی جگہوں پر مصنف سے اختلاف کیا جا سکتا ہے۔ اندازِ بیان عموماً شگفتہ اور دلچسپ ہے مگر کہیں کہیں یہ ضرورت سے زیادہ دلچسپ ہو گیا ہے اور ایسی جدت طرازی کی مثالیں پیش کرتا ہے جو مذاقِ سلیم کے معیاروں سے متصادم نظر آتی ہیں۔ طوالت کے اندیشہ کے پیشِ نظر صرف ابتدائی صفحات کی چند مثالوں پر اکتفا کروں گا:

"ادب میں میرا مذہب اہلِ سنت والجماعت ہے یعنی میں روایت کا بھی قائل ہوں اور جماعت کا بھی لیکن دونوں کو تغیر پذیر خیال کرتا ہوں۔" (ص ج)

میری سمجھ میں نہیں آیا کہ یہاں "جماعت" سے فاضل مصنف کی کیا مراد ہے؟

"جس طرح خدا کا نور ہر جگہ پھیل جاتا ہے اور ہر چیز کو روشن کر دیتا ہے اسی طرح شخصیت کا خلوص ادب کے ہر ہر گوشے کو نمایاں اور نزدیک کر دیتا ہے، اتنا نمایاں کہ ہم اسے پہچان سکیں اور اتنا نزدیک کہ ہم اس تک پہنچ سکیں۔

"ادب کی یہ دوئی انانیتی ادب میں اور واضح ہو جاتی ہے۔" (ص د)

خدا کے نور کا ہر جگہ پھیل جانا کثرت میں وحدت کو ظاہر کرتا ہے، جبکہ دوئی وحدت کی ضد ہے۔ میرے خیال میں یہاں محل "ادب کی یہ دو خصوصیات" یا "ادب کا یہ دہرا عمل" کا تھا۔

"شخصیت کی عظمت اور برگزیدگی کے باوجود نقاد کو ادبی معیاروں سے بھی کام لینا چاہئے یعنی عاشق کے دل اور محبوب کے دماغ سے کام لے کر شخصیت اور ادب کو بہتر طور پر پرکھا جاسکتا ہے۔" (ص د)

خدا جانے فاضل مصنف کی "محبوب کے دماغ" سے کیا مراد ہے۔ ہم نے تو اسے بد دماغی اور کم دماغی کا ہم معنی ہی سنا ہے!

"ابوالکلام کی نثر میں بہار کا شباب اور خزاں کی شفق بھی ہے۔" (ص ا)

بہار کا شباب تو مسلّم مگر "خزاں کی شفق" کا کیا امتیاز ہے! صنعتِ تضاد کے استعمال سے نثر میں شاعری کرنے اور عبارت میں حسن پیدا کرنے کی کوشش کی گئی ہے مگر یہی کوشش اس کا عیب بن گئی ہے۔

"انانیت شخصیت کی روشنی کی رونق ہے۔" (ص ۸)

آرائشِ بیان کے شوق نے زائد بے جا کا ارتکاب کرایا ہے ورنہ "شخصیت کی روشنی" کافی تھا۔

"یہی (میں) فرانسیسی مفکر لاروش فوکو کے خیال میں ساری نیکیوں کی آگ ہے جس میں وہ بھسم ہوجاتی ہیں۔ کس مزے سے یہ مفہوم یوں ادا کرتا ہے:

'وہ ساری نیکیاں مفاد میں اس طرح گم ہو جاتی ہیں جس طرح دریا سمندر میں'

(صفحہ ۱۷۹ فرانسیسی ادب)" (ص ۶)

خط کشیدہ فقرہ اس طرح ہونا چاہیئے تھا "ایسی آگ ہے جس میں ساری نیکیاں بھسم ہوجاتی ہیں۔"

"انانیت حسن کی نقاب اور شعلۂ حسن کا فانوس ہے۔ یہ فانوس نہ چراغ ہے نہ روشنی لیکن یہ چراغ سے وابستہ اور روشنی سے واسطہ رکھتی ہے۔" (ص ۸)

انانیت کے حدود کے ساتھ ساتھ روحانیت کی حدود کا تعین کیا جاسکتا ہے (ص ۱۵)

ایک ہی لفظ کو ایک جگہ مذکر اور دوسری جگہ مونث استعمال کرنا کسی بھی صورت میں درست نہیں۔ یہ مثالیں "مشتے از خروارے" کی حیثیت رکھتی ہیں۔ اس ضخیم کتاب میں اس قسم کی عبارت کے بہت سے نمونے نظر آتے ہیں۔ خصوصیت کے ساتھ جہاں تمثیلی انداز بیان اختیار کیا گیا ہے وہاں اکثر مقامات پر عبارت حسین مگر چونکا دینے والے لفظوں اور فقروں کا ایک عجوبہ بن کر رہ گئی ہے۔ بہرحال یہ اپنی اپنی پسند کی بات ہے۔ ہر ایک کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ کوئی بھی بات کہہ سکتا ہے اور کسی بھی انداز میں کہہ سکتا ہے۔

ان اصولی اور نظریاتی اختلافات کے باوجود کتاب رقیع اور اہم ہے۔ اس کا ہر باب اپنی نوعیت کے اعتبار سے ایک مستقل کتاب کی حیثیت رکھتا ہے اور اس طرح یہ کتاب کئی کتابوں کا مجموعہ ہے۔ اس کی ترتیب اور تصنیف میں کافی محنت اور جانفشانی سے کام لیا گیا ہے۔ ایک اچھوتے موضوع پر قلم اٹھایا گیا ہے اور اس کے جتنے بھی پہلو ہو سکتے تھے انھیں نہایت تفصیل سے پیش کیا گیا ہے۔ اگر اس پیشکش میں حسن ترتیب اور توازن کا لحاظ رکھا جاتا تو بہتر ہوتا۔ بہرحال اردو کے انائیتی ادب پر اتنی ضخیم کتاب، اور وہ بھی تقابلی مطالعہ کے ذریعہ اس انداز سے لکھی جائے کہ اس قسم کے ادب کی مفصل تاریخ کی حیثیت حاصل کرلے، اب تک نہیں لکھی گئی۔ یہی اس کتاب کی اصل اہمیت ہے۔

کتاب کے آخر میں ایک طویل اشاریہ دیا گیا ہے جو تصنیف و تالیف کے جدید تقاضوں کو پورا کرتا ہے، البتہ "کتابیات" کی کمی بُری طرح کھٹکتی ہے۔ اس قسم کی تصانیف کے لئے یہ لازمی ہے۔ "غلط نامہ" کی فہرست موجودہ فہرست سے کہیں زیادہ طویل ہو سکتی تھی۔ کتاب کے لئے کاغذ عمدہ استعمال کیا گیا ہے مگر کتابت و طباعت معیاری نہیں ہے۔ ایک یونیورسٹی کے اہتمام میں شائع ہونے والی کتاب کے لئے کتابت و طباعت کے بہتر معیار کی توقع کی جاتی ہے۔

امریکہ کے کالے مسلمان   از ڈاکٹر مشیر الحق

سائز ۲۰×۳۰/۱۶، حجم ۱۰۴ صفحات، تاریخ طباعت : مارچ ۱۹۷۲ء، قیمت: دو روپے

ملنے کا پتہ : مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

دنیا کے تمام مسلمانوں اور مسلم ملکوں کے بارے میں تو یقین کے ساتھ نہیں کہہ سکتا، مگر ہندوستان اور پاکستان کے مسلمانوں کے بارے میں یقین کے ساتھ کہہ سکتا ہوں کہ ان میں مختلف مذاہب کے تقابلی مطالعے کا رواج نہیں ہے۔ دوسرے مذاہب کی تو بڑی بات ہے، خود مسلمانوں میں نہ جانے کتنے بے شمار فرقے پیدا ہو گئے ہیں اور باوجود اس کے کہ مسلمانوں کا دعویٰ ہے اور صحیح دعویٰ ہے کہ ان کی ایک کتاب ہے، ایک رسولؐ ہے اور ایک خدا ہے، مگر ان کی عبادت کے رواجی طریقوں اور عقیدوں میں بڑا اختلاف پیدا ہو گیا ہے۔ "امریکہ کے کالے مسلمان" بھی انھیں میں سے ہیں جو اپنے کو مسلمان کہتے ہیں اور بہ ظاہر قرآن کو بھی مانتے ہیں، مگر اس کے ساتھ اپنے مذہبی رہنما الیجا محمد کو رسول اللہ بھی تسلیم کرتے ہیں اور "فرد محمد کی شخصیت الوہیت سے متصف ہے۔" اسی طرح دوسرے عقائد میں بھی عام مسلمانوں اور کالے مسلمانوں میں بڑا فرق ہے، جس کی تفصیل اس مختصر کتاب سے معلوم ہوگی۔ مگر عقائد اور طریق عبادت کے فرق سے قطع نظر بقول فاضل مصنف "الیجا کے ہاتھ میں ہاتھ دیتے ہی امریکی حبشی کی کایا پلٹ جاتی ہے اور وہ ایک مثالی کردار کا حامل ہو جاتا ہے۔ الیجا کی جماعت میں ایسے لوگوں کی اکثریت ہے جن کے شب و روز "اسلام" لانے سے قبل چوری، ڈکیتی، نشہ بازی، زناکاری، جوئے بازی اور اسی قسم کی گفتنی اور ناگفتنی حرکتوں میں گزرتے تھے، لیکن اب وہ لوگ اس طرح سے بدل گئے ہیں کہ ان کے دشمنوں کو بھی ان کے کردار پر انگلی اٹھانے کی ہمت نہیں پڑتی۔" (صفحہ ۸۰)

اس کتاب کے بارے میں فاضل مصنف نے لکھا ہے :

"امریکہ کے کالے مسلمانوں پر اردو زبان میں یہ پہلی کتاب ہے، عموماً مذہبی فرقوں
کے بارے میں جو کتابیں لکھی جاتی ہیں ان کی غرض ان کی حمایت یا مخالفت ہوتی ہے۔
میں نے اس کتاب میں قصداً اس رجحان کو نہیں اپنایا ہے، میرا مقصد صرف اتنا ہے
کہ اردو داں طبقہ امریکہ کی ایک ایسی سیاسی و سماجی تحریک سے واقف ہو جائے جس
کا اسے ابھی تک کماحقہ علم نہیں ہے۔" (ص-)

کتاب بہت دلچسپ اور معلوماتی ہے اور قابل مطالعہ۔ امید ہے کہ بہت پسند کی جائے گی اور جہاں تک مجھے معلوم ہے بہت پسند کی جا رہی ہے۔ (عبداللطیف اعظمی)

نئی نظم کا سفر (۱۹۳۶ء کے بعد) مرتبہ: خلیل الرحمٰن اعظمی

سائز ۱۸x۲۲/۸، حجم ۳۶۰ صفحات، تاریخ اشاعت: نومبر ۱۹۷۲ء، قیمت: ساڑھے چھ روپے
ملنے کا پتہ: مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

مکتبہ جامعہ سے "کتاب نما" کے نام سے ایک ماہانہ رسالہ شائع ہوتا ہے، جس کا بنیادی مقصد یہ ہے کہ اپنے قارئین کو اردو کی تازہ ترین مطبوعات سے بروقت اطلاع دے اور اردو ادب کی رفتار سے واقفیت بہم پہنچاتا رہے۔ اس کے منیجنگ اڈیٹر شاہد علی خاں صاحب اور اڈیٹر ولی شاہجہانپوری ہیں۔ "نئی نظم کا سفر" اسی ماہنامے کا خصوصی شمارہ ہے، جسے اردو کے مقبول شاعر اور نوجوان نقاد جناب خلیل الرحمان اعظمی نے مرتب کیا ہے، جس میں ہند و پاک کے ۸۳ شعراء کا انتخاب شامل ہے۔ انتخاب کے اصول و معیار کے بارے میں فاضل مرتب نے لکھا ہے:

"ہمارے پیش نظر صرف یہ بات رہی ہے کہ ہم ۱۹۳۶ء کے بعد کے شعراء کا مطالعہ اس زاویے سے کریں کہ اقبال اور جوش کے عہد تک کی نظم جس منزل پر پہنچ گئی تھی، اس کے بعد انحراف و انقطاع کی جو صورتیں کسی نہ کسی نہج سے ابھری ہیں ہماری گرفت میں آسکیں، یعنی اگر ایک شاعر نے اس دور میں بھی کچھ ایسی نظمیں لکھی ہیں جو مسائل و موضوعات کے اعتبار سے نئے اور مختلف ہیں لیکن اسلوب، رویّے، مزاج، لہجہ اور آہنگ کے اعتبار سے گذشتہ دور کے شعراء کی یاد دلاتی ہیں تو ہم نے ایسی نظموں سے قطع نظر کیا ہے، اگر اس شاعر نے ایک یا ایک سے زیادہ ایسی نظمیں بھی لکھی ہیں جن میں گذشتہ شعراء سے الگ ایک آواز سنائی دیتی ہے اور اس کی یہ نظم کسی نہ کسی اعتبار سے نظم نگاری کی روایت میں تنوع یا اضافے کا سبب بنتی ہے تو وہ ہمارے لئے قابل ترجیح ہے۔"

اردو کی جدید نظموں کے رجحان، مزاج اور انداز کو سمجھنے اور ان سے لطف اٹھانے کے لئے یہ انتخاب بہت مفید اور ازحد ضروری ہے۔ اس لیے امید ہے کہ قبول عام حاصل کرے گا۔

(عبداللطیف اعظمی)

عبداللطیف اعظمی

کوائف جامعہ

شیخ الجامعہ صاحب کی علالت

ماہنامہ جامعہ کے پچھلے شمارے میں، شیخ الجامعہ پروفیسر محمد مجیب صاحب کی علالت کی اطلاع دی جاچکی ہے، رسالے میں جگہ کم تھی، اس لیے بہت ہی اختصار سے کام لینا پڑا۔ پہلے کے مقابلے میں اب حالت بہت بہتر ہے، عام صحت کے لحاظ سے تو وہ بیمار معلوم ہی نہیں ہوتے، بے تکلف چلتے پھرتے ہیں اور بار بار دفتر کا کام شروع کرنے کو کہتے ہیں، یادداشت ٹھیک ٹھیک کام کررہی ہے، بس کسر جو کچھ ہے بولنے اور پڑھنے میں ہے، مگر ڈاکٹروں کا کہنا ہے کہ یہ کسر بھی جاتی رہے گی، سوال صرف وقت کا ہے، ڈاکٹروں کا خیال ہے کہ اس میں تقریباً دو ماہ لگیں گے، گویا وسط فروری تک مکمل طور پر صحت یاب ہوجائیں گے۔ اگرچہ یہ مدت، عام حالات کے لحاظ سے کچھ زیادہ نہیں ہے، اس طرح کے دوسرے مریضوں کی مکمل صحت یابی میں اس سے کہیں زیادہ وقت صرف ہوا ہے اور اس وقت تک مجیب صاحب کی صحت جس تیزی کے ساتھ بہتر ہوئی ہے، مرض کو دیکھتے ہوئے حیرت انگیز ہے اور اس میں ان کی خود اعتمادی کو بڑا دخل ہے، مگر چونکہ انھیں اپنی زیر تصنیف کتاب اور جامعہ کے کاموں کی بڑی فکر ہے، اس لیے دو ماہ کی یہ مدت انھیں بہت زیادہ معلوم ہوتی ہے اور وہ اس سے پہلے معمول کے مطابق لکھنے پڑھنے اور جامعہ کے کاموں کی دیکھ بھال اور رہنمائی کے لیے بے چین ہیں۔ ہم سب کی خدا سے دعا ہے کہ ان کی یہ خواہش جلد سے جلد پوری ہو۔ آمین!

اس خطرناک اور تشویش ناک بیماری کے زمانے میں شیخ الجامعہ صاحب کی ہر دلعزیزی اور مقبولیت کا صحیح اندازہ ہوا۔ آپریشن کے وقت خون کی ضرورت تھی، جامعہ کے طلبا اور اساتذہ کا،

خواہ ہندو ہوں یا مسلمان، ایک لمبا کیو لگ گیا، جب انھیں آپریشن تھیٹر لے جا رہے تھے تو ہسپتال کے طویل برامدے میں؛ اساتذہ اور کارکنوں کی بہت بڑی تعداد دو رویہ قطار میں پریشان اور متفکر کھڑی ہوئی تھی، آپریشن میں کوئی تین گھنٹے لگے، یہ وقت بڑی ہی پریشانی میں گذرا اور جب آپریشن کی کامیابی کی خوش خبری ملی تو پوری جامعہ برادری میں مسرت و شادمانی کی لہر دوڑ گئی۔

مجیب صاحب جامعہ کے چوتھے شیخ الجامعہ ہیں، پہلے شیخ الجامعہ مولانا محمد علی مرحوم تھے اور دوسرے جناب عبدالمجید خواجہ مرحوم۔ ان مرحومین کو بحیثیت شیخ الجامعہ دیکھنے کی مجھے سعادت نصیب نہیں ہوئی، البتہ ڈاکٹر ذاکر حسین مرحوم اور پروفیسر محمد مجیب کی خدمات کو شاگرد اور کارکن کی حیثیت سے بہت قریب سے دیکھنے کا موقع ملا ہے، مجیب صاحب کے ساتھ تو کوئی ۱۶، ۱۷ سال سے پی اے کی حیثیت سے کام کرنے کی عزت حاصل ہے۔ ان دونوں بزرگوں میں بہت سی باتیں مشترک ہیں، ان میں ایک یہ ہے کہ دونوں کے طریق کار کی بنیاد قاعدے ضابطے پر نہیں، محبت اور اعتماد پر تھی۔ جامعہ کی زندگی کی سب سے بڑی خصوصیت اور خوبی یہ ہے کہ استادوں اور کارکنوں کو، حتی کہ طالب علموں کو بھی زیادہ سے زیادہ آزادی حاصل ہے، مگر اس کے باوجود یکجہتی اور اتفاق و اتحاد کی فضا زیادہ سے زیادہ اس لئے قائم رہی کہ انھوں نے محبت اور خدمت کے ذریعہ ساتھیوں کا اعتماد حاصل کیا اور اس اعتماد کی وجہ سے ایسا پائدار رشتہ قائم ہوا جو قاعدوں اور ضابطوں کے ذریعہ ممکن نہیں تھا۔

امسال پہلا موقع تھا کہ مجیب صاحب علالت کی بنا پر عید اضحٰی کے دوگانے میں شرکت نہ کرسکے، ان کی عدم موجودگی کو ہر ایک نے محسوس کیا۔ سب کی دعا اور خواہش یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ جلد سے جلد مجیب صاحب کو صحت کامل عطا فرمائے اور وہ حسب سابق علم اور تعلیم کی خدمت انجام دے سکیں۔

پروفیسر محمد مجیب صاحب تقریباً ۴۰ سال سے دہلی میں مقیم ہیں اور اُس وقت سے علم و ادب اور تعلیم و ثقافت کی مسلسل اور انتھک خدمت انجام دے رہے ہیں، سرکاری اور غیر سرکاری

بہت سی کمیٹیوں کے ممبر اور عہدہ دار ہیں، آل انڈیا ریڈیو کے مقبول ترین مقررین میں سے ہیں اور انگریزی اور اردو دونوں زبانوں کی نشریات میں یکساں طور پر حصہ لیتے ہیں، انگریزی کے علاوہ بعض دوسری بیرونی زبانوں سے بھی واقف ہیں، مثلاً فارسی، جرمن، فرنچ اور روسی، اس لیے سفارت خانوں کی جملہ ثقافتی سرگرمیوں اور تقریبوں میں انھیں پابندی کے ساتھ مدعو کیا جاتا ہے، تاریخ ہند مجیب صاحب کا خصوصی مضمون ہے اور تعلیم کی مدت العمر خدمت کی ہے، اس لیے ان دونوں موضوعات پر جب کہیں اور جہاں کہیں بھی کل ہند پیانے پر کوئی کانفرنس ہوتی ہے، انھیں شرکت کرنے یا مقالہ پڑھنے یا صدارت کے لیے اصرار کیا جاتا ہے اور وہ بمشکل انکار کر پاتے ہیں، مسلمانوں کے مسائل اور اسلام کے بعض پہلوؤں پر بھی انھوں نے مضامین اور کتابیں لکھی ہیں، جنھیں جدید تعلیم یافتہ طبقے میں، بالخصوص بیرون ہند میں بڑی مقبولیت حاصل ہوئی ہے۔ ان خصوصیات کی وجہ سے مجیب صاحب دلی اور بیرون دلی ہر مذہب و ملت اور ہر طبقۂ خیال میں بہت زیادہ ہر دلعزیز ہیں، جب ان لوگوں کو موصوف کی علالت کی خبر ملی تو مزاج پرسی کے لیے لوگوں کا اور ٹیلیفون، خطوط اور تار کا سلسلہ بندھ گیا۔ اسپتال میں اور اس کے بعد گھر پر جو خواتین اور حضرات عیادت کے لئے تشریف لائے اور شیخ الجامعہ صاحب اور جامعہ ملیہ سے جس محبت اور خلوص کا اظہار کیا، اس کا ہم صمیم قلب سے شکریہ ادا کرتے ہیں۔

یوم شہیداں

حسب معمول ۳۰ جنوری کو جامعہ ملیہ میں گاندھی جی اور ان تمام مجاہدین آزادی کی یاد میں یوم شہیداں منایا گیا جنھوں نے ملک کی آزادی کے لئے اپنی جانیں قربان کردیں۔ جلسے کی صدارت قائم مقام شیخ الجامعہ ڈاکٹر سلامت اللہ صاحب نے فرمائی۔ جلسے کا آغاز قرآن حکیم کی تلاوت سے ہوا، اس کے بعد پوتر گیتا اور گرنتھ صاحب کا پاٹھ اور انجیل مقدس کی تلاوت کی گئی، پھر استادوں کے

مدرسے کی طالبات نے وہ بھجن پیش کیا جو باپو کو بہت پسند تھا، اس کے بعد مدرسہ ابتدائی کی متعلمہ نشاط الطیف، اسکول آف سوشل ورک کے متعلم راکیش شرما، شعبۂ انجینیرنگ کے محمود الوار فیروز، جامعہ کالج کی سوویندر کور، سندھو اور مراد کرہانی نے گاندھی جی کی خدمات اور شخصیت پر مضامین پڑھے اور عبید الوحیدی (مدرسہ ثانوی)، نعیم الحسن (انجینیرنگ) اور اسکول آف سوشل ورک کے متعلمین رضوان میاں اور نعیم صدیقی نے گاندھی جی پر نظمیں سنائیں۔ آخر میں صدر جلسہ ڈاکٹر سلامت اللہ صاحب نے تقریر کی۔ موصوف نے فرمایا کہ ہر سال اس جلسے کی صدارت شیخ الجامعہ پروفیسر محمد مجیب صاحب فرمایا کرتے تھے اور عام طور پر گاندھی جی کے بارے میں کچھ لکھکر پڑھا کرتے تھے، مگر اپنی علالت کی وجہ سے وہ اس وقت ہم میں موجود نہیں ہیں، ان کی کمی بہت محسوس ہو رہی ہے، خدا انھیں جلد صحت کلی عطا فرمائے اور حسب معمول وہ اپنے فرائض انجام دینے لگیں۔ اس کے بعد قائم مقام شیخ الجامعہ صاحب نے فرمایا کہ جامعہ سے گاندھی جی کا بہت گہرا تعلق تھا۔ وہ جامعہ کے بانیوں میں سے ہیں اور انھیں جامعہ بہت عزیز تھی۔ انھوں نے مزید فرمایا: ۱۹۴۷ء میں جب انسان حیوان ہو گیا تھا، گاندھی جی دہلی سے باہر تھے، عین فساد کے زمانے میں وہ دہلی آئے تو ریل سے اترتے ہی سب سے پہلے جامعہ کے متعلق سوال کیا اور جب انھیں معلوم ہوا کہ یہاں سب لوگ محفوظ ہیں تو انھیں بڑا اطمینان ہوا۔ آخر میں صدر جلسہ نے یوم شہیداں پر روشنی ڈالی۔ صدر جلسہ کی تقریر کے بعد استادوں کے مدرسہ کی طالبات نے رام دھن اور قومی ترانہ پیش کیا۔

جلسے کا انتظام جامعہ نیشنل انٹگریشن کمیٹی کی طرف سے کیا گیا تھا اور جلسے کی کاروائی کمیٹی کے سکریٹری محمد فاضل صاحب نے انجام دی۔

جامعہ

سالانہ چندہ | قیمت فی پرچہ
چھ روپے | پچاس پیسے

جلد ۶۷ | بابت ماہ مارچ ۱۹۷۲ء | شمارہ ۳

فہرست مضامین

مدیر

ضیاء الحسن فاروقی

خط و کتابت کا پتہ

رسالہ جامعہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

طابع و ناشر: عبداللطیف اعظمی ★ مطبوعہ: یونین پریس دہلی ★ ٹائیٹل: دیال پریس دہلی

شذرات

کویت کے سرکاری ماہنامہ العربی (دسمبر ۱۹۷۲ء) میں دمشق کے سعید الافغانی کا صحافتی رنگ کا ایک مضمون شائع ہوا ہے، ہمارے نزدیک اس مضمون کی اہمیت دو وجہ سے ہے، ایک یہ کہ اس مضمون کے ساتھ ترکی کے سلطان عبدالحمید ثانی (۱۸۴۲ – ۱۹۱۸) کے ایک خط کا عکس بھی ہے جس پر دی ہوئی تاریخ کے سن کو اگر ہجری سن مان لیا جائے تو یہ خط ۱۹۱۱ء کے ستمبر یا اکتوبر کا ہے جب وہ سالونیکا میں معزول ہونے کے بعد نظر بند تھا اور دوسری وجہ یہ کہ مجلہ معارف (فروری ۱۹۷۳ء) میں ہمارے ایک دوست نے اس مضمون کا ترجمہ اور تلخیص شائع کی ہے کہ سعید الافغانی کے قلم سے جو مضمون چھپا ہے اس میں "عبدالحمید کے ایک نادر دستخطی خط سے یہ حیرت انگیز انکشاف ہوا ہے کہ انجمن اتحاد و ترقی دراصل یہودیوں کی ایجنٹ تھی اور سلطان کی معزولی محض اس بنا پر ہوئی تھی کہ انھوں نے فلسطین میں یہودیوں کے لئے ایک قومی وطن کے قیام کے مطالبہ کو مسترد کر دیا تھا۔ اس تحقیق کے سامنے آنے کے بعد سلطان کے متعلق عام بیانات بے وزن ہو جاتے ہیں اور ان کے عہد حکومت کے بارے میں جو کچھ لکھا گیا ہے اس کا رخ ہی بدل جاتا ہے۔" سلطان کے متعلق عام بیانات یہ ہیں کہ وہ ایک مستبد و مطلق العنان حکمراں تھا اور اس کے عہد حکومت میں آزادی، مساوات اور جمہوریت کے شیدائی محب وطن ترکوں کو ہر طرح کے ظلم و جبر کو برداشت اور اکثر دل ہلا دینے والے مصائب کا سامنا کرنا پڑا۔

سلطان کا خط دمشق کے شیخ محمود ابوالشامات کے نام ہے جو بقول سعید الافغانی سلسلہ شیرطیہ شاذلیہ کے مشہور صاحب نسبت بزرگ گذرے ہیں، کہتے ہیں کہ سلطان بھی ان سے بیعت تھا، اور سالونیکا میں اس کی نگرانی کے لئے جو حفاظتی دستہ متعین تھا، اس میں ایک شخص ایسا بھی تھا جو شیخ ابوالشامات کا مسترشد تھا اور اسی کے ذریعہ سلطان اور شیخ کے درمیان خفیہ مراسلت ہوا کرتی تھی۔ سعید الافغانی صاحب کو پوری مراسلت میں سے صرف ایک خط ملا ہے جس کے عکس اور عربی ترجمے کو انھوں نے شائع کیا ہے۔ اصل خط ترکی زبان میں ہے، ہمارے دوست نے معارف میں اس کے ضروری حصہ کا ترجمہ دیا ہے، ہم اسے

بجنسہٖ نقل کرتے ہیں:

"...... اس تمہید کے بعد میں آنجناب اور دوسرے اہل دانش کی خدمت میں تاریخ کی امانت کے طور پر ایک اہم معاملہ پیش کرتا ہوں۔ میں خلافت اسلامیہ سے کسی اور سبب کی بنا پر معزول نہیں کیا گیا، سوائے اس کے کہ نوجوان ترکوں کی انجمن اتحاد و ترقی کے لیڈروں نے مجھے دھمکیاں دیں اور بہت تنگ کیا جس کی وجہ سے مجبور اور لاچار ہو کر مجھے خلافت چھوڑنی پڑی۔

"بلا شبہ اتحادیوں نے مجھ پر حد درجہ اصرار کیا کہ میں ارض مقدس فلسطین میں یہودیوں کیلئے ایک قومی وطن کے قیام کا مطالبہ منظور کر لوں۔ ان کے اصرار اور دھمکی کے علی الرغم میں نے کسی صورت میں اس کو قبول نہیں کیا، آخر میں انھوں نے بطور رشوت ۱۵ کروڑ ڈالر سونے کی پیشکش کی، میں نے قطعی طور پر اس کو بھی ٹھکرا دیا اور انھیں درج ذیل قطعی و حتمی جواب دیا۔

"اگر تم پندرہ کروڑ انگریزی ڈالر[1] سونے کے بجائے پوری دنیا کو سونے سے بھر کر مجھے دو تو بھی میں کسی طرح اس مطالبہ کو منظور نہیں کر سکتا۔ میں نے تیس[2] سال تک ملت اسلامیہ اور امت محمدیہ کی خدمت کی ہے، اور عثمانی خلفاء و سلاطین میں سے میرے آباء و اجداد نے مسلمانوں کے صحیفۂ اعمال کو سیاہ نہیں کیا۔ اس لئے میں تمھاری اس پیشکش کو کسی حال میں قبول نہیں کر سکتا۔"

"میرے اس قطعی جواب کے بعد انھوں نے میری معزولی پر اتفاق رائے کر لیا اور مجھے مطلع کیا کہ وہ جلد ہی مجھے سالونیکا کے ایک محل میں نظر بند کر دیں گے۔ میں نے اُن کے اس عتاب کو گوارا کر لیا۔

"میں خداوند قدوس کا ہزار ہزار شکر ادا کرتا ہوں کہ ارض فلسطین میں یہودی ریاست کے قیام سے جو ابدی ننگ و عار لاحق ہوتا میں نے عالم اسلام اور دولت عثمانیہ کو اس سے آلودہ کرنا قبول نہیں کیا، اور اس کے بعد جو ہونا تھا وہ ہو کر رہا۔ میرا خیال ہے کہ میں نے اس مسئلہ پر صراحت کے ساتھ تمام باتیں عرض کر دی ہیں اور اسی پر اپنا یہ خط ختم کرتا ہوں......"

خادم المسلمین

عبد الحمید بن عبد المجید

فی ۲۲ ایلول ۱۳۲۹

۱۔ لیرۃ انگلیندیۃ کا ترجمہ انگریزی ڈالر کیا گیا ہے۔

۲۔ سلطان عبد الحمید نے کوئی ۳۳ سال حکومت کی ہے۔ ان کا عہد حکومت ۱۸۷۶ تا ۱۹۰۹ء ہے۔

جہاں تک اس خط کے مستند ہونے کا تعلق ہے، اس میں ہمیں شک ہے، اپنے مضمون میں سعید الافغانی نے لکھا ہے کہ انجمن اتحاد و ترقی کے دورِ اقتدار میں شیخ نے اس خط کو ایک سربستہ راز کے طور پر محفوظ رکھا۔ شیخ کی وفات کے بعد ان کے صاحبزادوں نے بھی اس کی پوری حفاظت کی، سب جانتے ہیں کہ انجمن اتحاد و ترقی کا دورِ اقتدار پہلی جنگ عظیم کے خاتمہ کے ساتھ ختم ہو گیا، شیخ ابو شامات کا انتقال ۱۹۲۲ء میں ہوا، یعنی وہ جنگ عظیم کے ختم اور سلطنت عثمانیہ کے حصے بخرے ہونے کے بعد کوئی تین سال زندہ رہے، اب شام ترکوں کے قبضہ میں نہیں رہا تھا، پھر اس سے پہلے ۱۹۱۷ء میں فلسطین میں یہودیوں کے قومی وطن سے متعلق ایک بالفور اعلانیہ آچکا تھا، اس لئے اس کی وجہ سمجھ میں نہیں آتی کہ ۱۹۱۹ء سے لے کر ۱۹۲۲ء تک شیخ ابو الشامات نے سلطان عبد الحمید کے خط کو کیوں شائع نہیں کرایا، اُن کی وفات کے بعد ان کے صاحبزادوں نے آخر کس کے خوف سے اس سربستہ راز کو سربستہ ہی رہنے دیا؟ یہ عقدہ بھی کچھ لاینحل سا ہے۔ مضمون کو غور سے پڑھیئے تو اور بھی اس خط کے غیر مستند ہونے کا یقین ہو جاتا ہے سعید الافغانی صاحب کہتے ہیں کہ شیخ کے صاحبزادوں نے صرف "چند ثقہ اہل تعلق" کو اس کی خبر ہونے دی۔ یعنی یہ نہیں ہوا کہ شیخ بھی بھول گئے، ان کے صاحبزادوں کو بھی یاد نہیں رہا بلکہ ان کے علاوہ چند ثقہ حضرات کو بھی معلوم تھا، اِن حضرات نے آخر کس وجہ سے اب تک اس بات کو ایک قیمتی راز کی طرح اپنے سینوں میں محفوظ رکھا، اس پر کوئی روشنی نہیں ڈالی گئی ہے۔ خط میں سلطان عبد الحمید نے کہا ہے کہ "جب میں نے اتحاد و ترقی کے لیڈروں کی بات ماننے سے انکار کر دیا تو انھوں نے میری معزولی پر اتفاق رائے کر لیا اور مجھے مطلع کیا کہ وہ جلد ہی مجھے سالونیکا کے ایک محل میں نظر بند کر دیں گے۔۔۔" آج تک یہ سننے میں نہیں آیا کہ اس طرح باقاعدہ سارے پروگرام سے مطلع کر کے کسی کو قید یا نظر بند کیا گیا ہو، اور یہ کہ نظر بند ہو کر رہنے کی جگہ بھی بتا دی گئی ہو۔ سعید الافغانی کے مضمون سے یہ پتہ نہیں چلتا کہ سلطان کی کتنی تحریریں ان کی نظر سے گذر چکی ہیں، ہمارا خیال ہے کہ اس سے پہلے انھوں نے سلطان کی کوئی تحریر نہیں دیکھی ہے، ورنہ وہ یہ ثابت کرنے کے لئے کہ یہ خط سلطان ہی کا ہے ضرور اس بات کا ذکر کرتے۔ اس طرح درایت کے لحاظ سے دیکھا جائے تو اس میں شبہ ہے کہ یہ تحریر سلطان عبد الحمید کی تحریر ہے۔

رعایت کے لحاظ سے دیکھیئے تو سلطان عبد الحمید کی زندگی، طرز حکومت اور مزاج و طبیعت سے متعلق

اتنا لکھا جا چکا ہے کہ اب افسانہ طرازی کی کوئی گنجائش نہیں رہی۔ یقیناً سلطان میں ذاتی حیثیت سے کچھ خوبیاں بھی ہوں گی، لیکن اس میں کوئی شبہ نہیں کہ وہ ایک مستبد، مطلق العنان حکمراں اور دستوریت، جمہوریت اور حریت کا سخت دشمن تھا۔ یہاں شذرات میں سلطان کے عہد حکومت پر کوئی سیر حاصل تبصرہ کرنے کا موقع نہیں، لیکن جو عصری ماخذ ترکی یا دوسری زبانوں میں ۱۹۰۸ء کے ینگ ٹرکس انقلاب سے متعلق ہیں، اُن سے یہ بات واضح ہے کہ سلطان عبدالحمید کو کن حالات میں اور کن اسباب کی بنا پر معزول کیا گیا اور انھیں ماخذ کی روشنی میں سلطان عبدالحمید کے مبینہ خط کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ یا تو وہ جعلی ہے یا سلطان نے غلط بیانی سے کام لیا ہے۔ ہمارے خیال میں قوی امکان اسی کا ہے کہ خط جعلی ہے۔ مضمون نگار کا یہ خیال کہ انجمن اتحاد و ترقی صہیونی تحریک کی ایجنٹ اور اسلام دشمن عناصر پر مشتمل تھی (ہمارے دوست مضمون نگار کے خیال سے متاثر معلوم ہوتے ہیں)، محض افترا پردازی ہے۔ بلا شبہ اس میں یہودی بھی تھے اور عیسائی بھی اور ایسے مسلمان بھی جو ملحد ہو چکے تھے، لیکن اکثریت مسلمانوں کی تھی جو اپنے وطن عزیز کو سلطان کے جبر و استبداد سے آزاد کرانا اور سلطنت عثمانیہ کو مستحکم بنانا چاہتے تھے۔[1] اس کے کئی با اثر لیڈر، مثلاً طلعت پاشا اور رضا توفیق بکتاشی سلسلہ سے منسلک تھے جو سلطان کے مظالم میں ینگ ٹرکس کا حامی تھا۔ شیخ الاسلام موسیٰ کاظم آفندی جن کا تعلق نقشبندی سلسلے سے تھا اور جن کی اسلامیت میں کوئی شبہ نہیں کیا جا سکتا، ینگ ٹرکس سے بہت قریب تھے۔ ان کی کتاب 'دورِ استبدادت احوالی و مشبلری' میں حمیدی عہد حکومت کے ظلم و جبر اور سطحی مذہبی زندگی کی بڑی اچھی عکاسی ملتی ہے۔ نامق کمال کی اسلام پسندی کے تو ہمارے ملک کے ممتاز ترین دو کس علما بھی قائل ہیں، خود انھیں سلطان کے ہاتھوں کتنی اذیتیں، محض دستور اور حریت کے حامی ہونے کی وجہ سے اٹھانی پڑیں۔ وہ عبدالحمید کی عیار طبیعت سے خوب واقف تھے، اس لئے انھوں نے آنکھوں میں آنسو بھر کر مدحت پاشا سے منت کی تھی کہ اس پر اعتبار نہ کریں اور سلطان نہ بنائیں لیکن وہ نہیں مانے۔ ادھر سلطان بنتے ہی تھوڑے ہی عرصہ کے اندر اس نے دستور کو ختم کیا، دستوریت پسندوں کو چن چن کر سزائیں دیں اور خود مدحت پاشا کا یہ حشر ہوا کہ دور دراز طائف میں قید و بند کی زندگی گذارنی پڑی اور یہیں ایک شب سلطان کے ایجنٹوں نے گلا گھونٹ کر انھیں ابدی نیند سلا دیا۔

۱۔ انجمن اتحاد و ترقی کی نیک خواہشات میں تو کوئی شبہ نہیں، لیکن خود انھوں نے ۱۹۰۸ء کے انقلاب کے بعد جس مطلق العنانیت سے کام لیا اس سے سلطنت عثمانیہ اور کمزور ہو گئی۔ اس کے چند ناعاقبت اندیش رہنماؤں کی وجہ سے ترکی کو جنگ عظیم میں جرمنی کا حلیف بن کر شریک ہونا پڑا، اور نتیجہ میں سلطنت عثمانیہ کی بربادی کے سوا کچھ ہاتھ نہ آیا۔

پروفیسر محمد مجیب

رمضان علی

ہر آدمی دوسرے آدمیوں کا عکس ہوتا ہے۔ اگر کوئی آئینہ ہوتا جس میں ہم اپنی صورت کے ساتھ اپنی طبیعت، اپنے مذاق، اپنی شخصیت کو دیکھ سکتے تو اس میں ہمیں بہت سی طبیعتیں بہت سے مذاق، بہت سی شخصیتوں کے اثرات نظر آتے۔ جنھیں کوئی قوت لاکر ایک کردیتی ہے۔ آدمی کی صورت، تعلیم اور تجربہ اور کوئی جوہر ہو تو ان سب کے یکجا ہونے سے بنتی ہے۔ جیسے مصور بہت سے رنگوں اور بہت سی شکلوں سے تصویر بناتا ہے۔ جب میں سوچتا ہوں کہ میں بھی اسی طرح سے بنا ہوں اور اپنی طبیعت اور اپنے مذاق کا جائزہ لیتا ہوں تو مجھے اپنے اندر ایک شخص کی طبیعت اور مذاق کا خاص اثر نظر آتا ہے۔ میں اس اثر کا کسی دوسرے اثر سے مقابلہ نہیں کرتا۔ بس یہ جانتا ہوں کہ یہ مجھے بہت پسند ہے۔

مجھے دہلی میں رہتے ہوئے سینتالیس برس گذرے ہیں۔ اس سے پہلے قریب چھ برس یوروپ میں رہا۔ اس سے پہلے قریب چار برس دہرہ دون کے ایک اسکول میں۔ پیدائش لکھنؤ میں ہوئی اور بچپن وہیں گزارا۔ مجھے یہ دعویٰ کرنے کا حق نہیں کہ میں دیہاتی ہوں۔ لیکن جی یہ چاہتا ہے کہ جو تھوڑے دن دیہات میں بسر کئے ہیں انھیں کو اپنی زندگی کے بہترین دن کہوں اس لئے کہ وہاں وہ سب کچھ تھا جس سے میرے دل میں کشادگی پیدا ہوئی ہے۔ ممکن ہے قدرت کا منشا یہ ہو کہ میں گنواروں میں گنوار کی طرح رہوں اور زمانے کے اتفاقات نے مجھے شہری بنا دیا ہو، ممکن ہے یہ میرے اتالیق رمضان

کی صحبت کا فیض ہو۔

رمضان ایک گاؤں کے رہنے والے تھے جو گاؤوں میں بدنام تھا۔ کہا جاتا ہے کہ وہاں کے لوگ ناکارہ، بے مروت اور دغاباز ہوتے ہیں۔ لیکن جب گاؤوں کے عیب گنائے جانے لگتے تو معلوم ہوتا تھا کہ جیسے کھیت میں بیج بکھیرے جاتے ہیں ویسے ہی گاؤوں میں مختلف قسم کے عیب چھٹکا دیئے گئے ہیں اور کوئی بھی ایسا صاف نہیں ہے کہ دوسرے کو میلا کہہ سکے۔ بہرحال مجھے بہت برا لگتا جب گاؤں کی نسبت سے یا کسی اور بنا پر رمضان کو کوئی بُرا کہتا اور یہ سوال اٹھتا تا کہ رمضان سے پوچھا جائے کہ وہ کون سے کام کرتے ہیں۔ رمضان میرے ساتھ اسکول جاتے اور میرے ساتھ واپس آتے، یہ ان کا ایک معلوم کام تھا۔ اس کے علاوہ وہ ہر وقت مصروف رہتے تھے اور میں ان کے ساتھ نہ ہوتا تو میں سمجھتا تھا کہ اپنی اصل دلچسپیوں سے محروم ہوں اور لکھنے پڑھنے یا کھانے یا سونے میں اپنا وقت ضائع کر رہا ہوں۔ یہ خیال میرے ذہن میں اس طرح بیٹھ گیا تھا کہ رمضان کو کوئی بیکار ثابت کرنا چاہتا تو ایسا لگتا کہ جیسے سورج کے منہ کو کالا کیا جارہا ہے۔ آدمی کے اصل کام تو وہی ہوتے ہیں جو اس کا شوق اس سے کرائے اور رمضان شوق کا مجسمہ تھے، بھلا انھیں کوئی بیکار کیسے کہہ سکتا تھا؟ مگر رمضان خود کبھی اپنے خیالات کو بیان نہ کر پائے۔ ان پر کوئی اعتراض کیا جاتا تو وہ بڑبڑاتے ہوئے کسی طرف چل دیتے تھے۔

گھر کے ملازموں میں کئی پارٹیاں تھیں، رمضان کسی پارٹی میں شامل تو نہیں تھے۔ لیکن بعض لوگوں کے خلاف ضرور تھے۔ اور سب سے زیادہ ان کے خلاف جنھیں درختوں، پرندوں اور جانوروں سے کوئی مطلب نہیں تھا۔ جو چاقو کو بس چاقو سمجھتے تھے اور یہ نہیں سوچتے تھے کہ اس سے کیسے کیسے کام لئے جاسکتے ہیں، جو چھڑی کی اس بنا پر قدر نہیں کرسکتے تھے کہ اس سے سانپ کتنی آسانی سے مارا جاسکتا ہے، جو مچھلیاں کھانے پر تو تیار تھے مگر پکڑنے میں کسی کی مدد نہیں کرتے تھے، جنھیں گھر کے کاموں کا خیال تھا لیکن اس کی فکر نہیں تھی

کہ پاس کے جنگل میں کیا ہو رہا ہے۔ رمضان اس شخص کو بھی ناپسند کرتے تھے جسے ملاقاتیوں سے ملاقات کرنے میں مزہ نہیں آتا تھا۔ جب کبھی وہ سودا خریدنے کے لئے بازار بھیجے جاتے تو صبح کو چلتے اور شام کو واپس آتے۔ بازار دو ڈھائی میل دور تھا، سامان دس پانچ روپے کا لینا ہوتا تھا، لیکن رمضان کا وقت مقرر تھا۔ ان کو کبھی کوئی ضرورت اتنی اہم نہ معلوم ہوئی کہ بازار سے جلدی واپس آجائیں۔ میں رمضان کا طرفدار تھا۔ اور مجھے بالکل یقین تھا کہ رمضان کی طرح کوئی پیدل بازار بھیجا جائے تو وہ اس سے کم وقت میں واپس نہیں آسکتا۔

رمضان کا قد بہت چھوٹا تھا، مگر سینا چوڑا اور سر بڑا۔ ان کی پیشانی پر غور و فکر میں ڈوبے رہنے کے آثار تھے۔ ان کی داڑھی لمبی نہیں تھی مگر گھنی تھی۔ ان کی آنکھوں میں سکون تھا جسے جمود بھی کہا جا سکتا ہے، ان کی چال آہستہ ہوتی تھی لیکن تالاب میں مچھلی کودتی، جنگل میں کوئی جانور بولتا، چڑیاں ایک دوسرے کو ہوشیار کرتیں کہ درخت کے نیچے سانپ رینگ رہا ہے تو وہ فوراً چوکنا ہو جاتے، اور تب ان کی آنکھیں اور کان غضب کی سراغ رسانی کرنے لگتے تھے، ان کی کیفیت سب سے دلچسپ اس وقت ہوتی تھی جب کوئی بچہ ان کی طرف متوجہ ہو جاتا۔

بچوں کا دل بہلانے کا فن جس طرح انھیں آتا تھا اور جس شوق سے وہ اس فن کو برتتے تھے اس کی مثال میں نے کہیں نہیں دیکھی۔ وہ ننھے بچوں کے ساتھ بچہ بن جاتے، یہاں تک کہ عمر کا فرق بالکل مٹ جاتا۔ رمضان گھر پر رہے۔ جن بچوں کو انھوں نے کھلایا وہ بڑے ہو کر اِدھر اُدھر چلے گئے یا ان کے دل دوسرے مشغلوں میں لگ گئے۔ رمضان کی طرح اپنے اندر بچپن کو تازہ رکھنا کسے نصیب ہوتا ہے۔ مگر یہ میں جانتا ہوں کہ رمضان کا جس کسی پر سایہ پڑا اسے بچوں کے ساتھ لگاؤ رہا، اور بچوں کا دل بہلانے میں اسے ہمیشہ مزہ آتا رہا۔

بچوں کو خوش رکھنے کا خیال بھی رمضان کی زندگی کے نقشے کو بگاڑ یا بدل نہ سکا۔ اس نقشے کو ان کی مختلف قسم کی دلچسپیوں نے بنایا تھا اور وہی ان کی زندگی میں مرکزیت اور ضبط قائم رکھتی تھیں۔ ان کی دلچسپیوں کی نشانیاں ان کا چاقو تھا، ان کی چھڑی، ان کا کتا اور ان کا مچھلیاں پکڑنے کا ٹاپا۔

رمضان جس چاقو کی تعریف کرنا چاہتے اسے کہتے تھے کہ یہ راجس ہے۔ بہت دنوں تک راجس کا مطلب میری سمجھ میں نہیں آیا۔ پھر جب میں نے تھوڑی سی انگریزی پڑھ لی تھی تو رمضان کے ایک چاقو کو غور سے دیکھتے ہوئے بنانے والے فرم کا نام دیکھا۔ یہ جوزف راجرز اینڈ سنز تھا۔ نام کے ساتھ فرم کا ٹریڈ مارک بھی تھا۔ رمضان اسی کو دیکھتے تھے اور اسی کی بنا پر رائے قائم کرتے تھے کہ چاقو اصلی راجس ہے یا نہیں۔ شناخت کرنے کی ضرورت اکثر پیش آتی تھی۔ آپ جانتے ہیں کہ چاقو جیسی چیز کو محفوظ رکھنا کتنا مشکل ہے۔ رمضان اسے اپنی کمر میں باندھ کر رکھتے تھے، جیسے گھر گرہستی والی عورتیں اپنی کنجیاں۔ مگر وہ چاقو سے اکثر کام بھی لیتے رہتے تھے، اور ذرا چوکے تو کوئی اسے غائب کر دیتا تھا۔ اس طرح رمضان نے بہت سے چاقو کھوئے۔ ان کی تنخواہ بہت کم تھی وہ روز روز چاقو نہیں خرید سکتے تھے، مگر چاقو انھیں اپنی قیمت کی وجہ سے نہیں بلکہ اپنی دھار کی وجہ سے عزیز ہوتا تھا۔ وہ ماہر فن تھے۔ چاقو ان کا اوزار تھا۔ اس پر وہ بھروسہ کرتے تھے اور اس سے انھیں محبت ہو جاتی تھی۔ اگر کبھی وہ چاقو نکال کر کچھ کاٹنے چھیلنے لگتے اور کوئی اس کی تعریف کر دیتا تو پھر اندازِ گل افشانیِ گفتار دیکھنے کے قابل ہوتا تھا۔ ان کے ہاتھ میں جتنے چاقو رہ چکے تھے وہ ان میں سے ہر ایک کی صفتیں بیان کرتے، اور انھیں اس طرح یاد کرتے جیسے کوئی وفادار دوست کو یاد کرتا ہے۔ رمضان کو لکھنا نہیں آتا تھا، مگر وہ قلم بہت اچھے بناتے تھے۔ قلم بنانا ان کے چاقو کا ایک معمولی کام تھا۔ اصل میں وہ سپاہی کی تلوار، مصور کے برش، کاتب کے کلک اور مصنف کے قلم کی طرح رمضان کی شخصیت کے اظہار کا ایک ذریعہ تھا۔ وہ ہر وقت اس تلاش میں رہتے تھے کہ درخت

کی کوئی شاخ نظر آئے جو سیدھی ہو، جو بہت پتلی نہ ہو اور زیادہ موٹی بھی نہ ہو، اور ایسی شاخ انھیں مل جاتی تو وہ اس کی چھڑی ضرور بناتے تھے۔ ان کے چاقوؤں کی طرح ان کی چھڑیاں بھی گم ہوتی رہتی تھیں، اور کبھی کوئی ملاقاتی ان کے ہاتھ میں چھڑی دیکھ کر اس کی تعریف کر دیتا تو وہ اپنی بنائی چھڑیوں کی داستان سنانے لگتے۔ چھڑی کی تعریف یہ تھی کہ وہ لچک دار ہو، اس کا ایک وار موٹے سے موٹے سانپ کا کام تمام کر دے، اور وہ جانوروں کو ڈرانے کے لئے کافی ہو۔ رمضان اپنی چھڑیوں کا ذکر اس وجہ سے اور بھی زیادہ شوق سے کیا کرتے تھے۔ ان میں سے ہر ایک زہریلے سانپوں کو مارنے میں کام آچکی تھی اور رمضان کو اپنی سانپ مارنے کی مہارت پر بڑا ناز تھا۔

رمضان کی زندگی ایک کتے کے بغیر بھی بسر نہیں ہو سکتی تھی۔ مسلمان کتے کو نجس سمجھتے ہیں۔ رمضان کے لئے یہ ممکن نہیں تھا کہ اپنے کتے کو نہلا دھلا کر صاف رکھیں، اس کے آرام کے لئے سامان فراہم کریں یا اس کے کھلانے پلانے کا خاص اہتمام کریں۔ خود رمضان کی طرح ان کا کتا بھی جو کچھ مل جاتا کھا لیتا۔ جہاں سر رکھنے کو جگہ ملتی پڑا رہتا، لیکن کتا رمضان پر جان دیتا تھا، رمضان کتے پر۔ دونوں ساتھ جنگل کی سیر کرتے۔ دونوں کی نظر ایک سی چیزوں کی تلاش میں رہتی تھی۔ دونوں ایک دوسرے کو معترف رکھتے تھے۔ مجھے یاد ہے رمضان کا ایک سفید کتا تھا جس سے انھیں بڑی محبت تھی۔ اور جو دن رات ان کے ساتھ رہتا تھا۔ اس کتے کا ایک خاص کارنامہ یہ تھا کہ اس نے رات کو گھر کے صحن میں ایک سانپ کو گھیر لیا اور جب تک رمضان اٹھ کر نہیں آئے اِس نے سانپ کو کسی طرف جانے نہیں دیا۔ ہمارے گھر میں یہ قصہ برسوں بیان کیا گیا اور رمضان یہ ثابت کرتے رہے کہ کتے نے تین چار لوگوں کی جان بچائی جو رات کو اس وقت اٹھا کرتے تھے اور صحن سے گذرتے تھے۔ ان لوگوں میں میری ماں بھی تھیں اور رمضان نے انھیں اس طرح یقین دلایا کہ کتے نے ان کی جان بچائی کہ وہ اس پر بہت مہربان ہو گئیں۔ اس کتے نے ایک بندر کا بڑی بہادری سے مقابلہ

کیا، بندر نے اس کی تھوتھنی چبا ڈالی مگر اس نے بندر کو نہیں چھوڑا۔ موت ایسی بلا ہے کہ دوستوں کی دوستی کا بھی لحاظ نہیں کرتی۔ دس بارہ برس کے بعد رمضان کا کتا مر گیا اور اس کے صدمے نے رمضان کی زندگی برسوں کے لئے بے لطف کر دی۔

رمضان کا ایک خاص شوق مچھلیاں پکڑنا تھا۔ انھیں صرف پکڑنے سے مطلب تھا، مچھلیاں کھاتا وہی جس کی قسمت میں ہوتا۔ ہمارے گھر کے پاس دریا بہتا تھا۔ اور ہر سال برسات میں چاروں طرف پانی بھر جاتا تھا۔ دریا اترتا تو بہت سے تالاب بن جاتے تھے جن میں رمضان دن کو، رات کو، اکیلے اور دو چار مجاہدوں کے ساتھ مچھلیاں پکڑنے کی مہم پر نکلتے تھے، اور میں آپ کو کیا بتاؤں کہ انھیں اس کام میں کتنا مزہ آتا تھا جس کے حاصل سے بحث نہ تھی۔

رمضان میرے اتالیق تھے، لیکن ان کی اپنی الگ اور مکمل زندگی تھی جس میں میں اس وجہ سے شریک ہو گیا کہ ان کے شوق نے میرے اوپر جادو کر دیا تھا، اور اس سے بڑھ کر کیا ہو سکتا ہے کہ آدمی گرد و پیش کی ہر ہر جھاڑی اور درخت کو پہچانے، ہر پھل کا مزہ چکھے، پرندوں کے پروں میں اپنی نگاہوں کو اٹکائے، جانوروں کی بولی سمجھے اور دل میں کوئی کینہ رکھے بغیر آزاد اور خود مختار زندگی بسر کرے۔ قدرت کے دھڑکتے دل پر ہاتھ رکھے اور اپنے دل کو اس سے ہم آہنگ کر دے۔ میری دنیا اب بھی وہی رمضان کی دنیا ہے۔ رمضان مر گئے ہیں تو کیا اور میں اس دنیا سے بہت دور جا پڑا ہوں تو کیا۔

(بہت عرصہ ہوا آل انڈیا ریڈیو دہلی سے یہ تقریر نشر ہوئی تھی)

مولوی سمیع اللہ

عربی ـــــ ام الالسنہ

عجائبات قدرت میں سے ایک اعجوبہ انسان کی زبان بھی ہے۔ یعنی نطق اور تاب گویائی۔ اس کے ذریعہ انسان اپنے خیالات، معانی اور معہود ذہنی کو الفاظ کا جامہ پہنا کر قابل فہم صورت میں پیش کرتاہے۔ لیکن اس اعجوبۂ قدرت کا ہمارے سامنے دن رات اظہار ہوتا رہتا ہے۔ اس لئے ہم کو انسان کی بولی پر کوئی حیرت نہیں آتی، حتی کہ جب کوئی شخص مشکل سے مشکل مضامین اور پیچیدہ سے پیچیدہ خیالات الفاظ کی شکل میں روانی سے بیان کر دیتا ہے تو ہم اس کو محض ایک "ملکۂ کلام" کہہ کر خاموش ہو جاتے ہیں، حالانکہ اس وقت یہ بات قابل غور ہوتی ہے کہ مقرر کس طرح اپنے لطیف وغیر مرئی افکار، خیالات اور تحقیقات کو الفاظ کے قالب میں ڈھالتا چلا جاتا ہے اور سننے والے بے تکلف سنتے اور سمجھتے چلے جاتے ہیں۔

اس وقت دنیا میں ہزاروں قسم کی بولیاں بولی جاتی ہیں۔ کم سے کم پانچ ہزار بولیاں مروج ہیں، اس سے ظاہر ہے کہ انسان نے اظہار خیال کے لئے الگ الگ طریقے اختیار کر لئے ہیں اور ایک زبان دوسری زبان سے الگ ہوتی چلی گئی۔

پھر ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ نئی نئی زبانوں کی پیدائش کا سلسلہ بند ہو گیا ہے۔ بلکہ جس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ ایام جاہلیت کی عربی زبان سے موجودہ عہد کی عربی اور حافظ و رومی کی فارسی سے عصر حاضر کی فارسی پیدا ہو چکی ہے، اسی طرح ممکن ہے کہ مروجہ زبانوں سے اور نئی

نئی زبانیں پیدا ہوں، اور پھر ان کے درمیان اتنی اجنبیت وغیریت پیدا ہوجائے کہ ایک دوسرے کو پہچان بھی نہ سکیں، مثلاً اردو کہ اس کی اصل پالی زبان ہے مگر اردو اور پالی کا خاندانی رشتہ کچھ اس طرح ٹوٹ چکا ہے کہ ایک تاریخی رشتے کے علاوہ ان دونوں کے درمیان اور کوئی رشتہ باقی نہیں ہے۔ آج اردو دانوں کے لئے پالی کا سمجھنا اور بولنا ناممکن ہے جب تک وہ اس کی باقاعدہ تعلیم نہ حاصل کرلیں

اس سے ظاہر ہے کہ نئی نئی زبانوں کے بننے کا سلسلہ جاری ہے اور ایک زبان اپنے لسانی سفر میں اپنے اصل ماخذ سے اتنی دور چلی جاتی ہے کہ اصل سے اس کا رشتہ ٹوٹ پھوٹ جاتا ہے۔

ان حالات میں اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ بنی نوع انسان نے سب سے پہلے کون سی زبان میں بات چیت شروع کی تھی، یا دوسرے لفظوں میں یہ کہئے کہ تمام زبانوں کی "ماں" کون سی زبان ہے، جس کی چھاتی سے دودھ پی کر یہ سب زبانیں پروان چڑھی ہیں؟

واقعی یہ بہت مشکل سوال ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ بنیادی طور پر ہم کو دنیا میں زبانوں کی دو حیثیتیں نظر آتی ہیں۔ ملکی زبان وعلاقائی زبان۔ جیسے ہندوستان کہ اس ملک کی ملکی و قومی زبان "ہندی" ہے لیکن علاقائی زبانیں بہت سی ہیں اور اسی بنیاد پر ہندوستان کی ۲۲ ریاستیں وجود میں آچکی ہیں۔

یہی حال پاکستان کا ہے۔ وہاں کی ملکی وقومی زبان "اردو" ہے، لیکن ریاستی زبانیں الگ الگ ہیں، پنجاب میں پنجابی، سندھ میں سندھی، بلوچستان میں بلوچی اور سرحد میں پشتو بولی جاتی ہے۔

لیکن جب ہم کسی زبان کو لیکر اس کی تاریخ، خاندان اور سلسلۂ نسب کا مطالعہ کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ ان سبھوں کا شجرۂ نسب شاخ در شاخ کسی دوسری زبان سے مل جاتا ہے مثلاً اردو کا شجرۂ نسب یہ ہوگا: اردو برج بھاشا سے، برج بھاشا پالی سے اور پالی سنسکرت

سے پیدا ہوئی۔

سنسکرت

اب یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ سنسکرت کوئی مستقل زبان ہے، یا یہ بھی کسی دوسری زبان سے پیدا ہوئی ہے؟

علماء لسانیات کا ایک گروہ مردہ زبانوں کے سلسلۂ نسب کو آگے بڑھانے کا قائل نہیں ہے، اس لئے وہ لوگ انھیں زبانوں کو "ام الالسنہ" قرار دے دیتے ہیں۔ چنانچہ وہ سنسکرت کو بھی "ام الالسنہ" کہتے ہیں۔ اسی طرح کچھ علماء عبرانی کو اور کچھ یونانی کو۔ کیونکہ یہ تینوں زبانیں عرصۂ دراز سے متروک ہو چکی ہیں، لیکن اب ان کا یہ مفروضہ غلط ثابت ہو رہا ہے۔ اس لئے کہ اب ان زبانوں کے احیاء کی بھی کوشش ہو رہی ہے۔ ہندوستان میں سنسکرت کو زندہ کیا جا رہا ہے اور اسرائیل میں عبرانی کو ـــــ پس، اگر ہم مُردہ زبانوں کی تاریخ کو ان کے ساتھ دفن کرنے کے بجائے اس کو اور آگے بڑھائیں تو سنسکرت کا سلسلۂ نسب بھی آگے بڑھایا جا سکتا ہے۔ اگرچہ یہ ایک دشوار کام ہے لیکن ناممکن نہیں۔

ہندوستان سے نکل کر جب ہم ایران کی سرزمین میں داخل ہوتے ہیں تو وہاں سنسکرت سے ملتی جلتی ایک اور زبان نظر آتی ہے، یعنی قدیم پہلوی۔ اور یہاں اب ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ پہلوی سنسکرت کی بگڑی ہوئی شکل ہے یا سنسکرت پہلوی کی۔

لیکن اس سوال کو یہیں چھوڑ کر جب ہم ایک دوسرے امر کی طرف توجہ کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ آریہ قوم جب وسط ایشیا سے ہندوستان میں داخل ہوئی تو اس کے پاس "رگ وید" تھا جو اس عہد کی ترقی یافتہ سنسکرت زبان میں تھا۔ جب ہم اس زبان کی ہیئت بھی، صرف و نحو اور دیگر لسانی قواعد دیکھتے ہیں تو اس عہد کی سنسکرت اور ایام جاہلیت عربی میں کئی باتیں مشترک معلوم ہوتی ہیں، مثلاً یہ کہ عربی ہی کی طرح سنسکرت کے بھی چودہ

صیغے ہوتے ہیں۔ اس میں بھی عربی کی طرح ترکیب نحوی، ادغام اور تعلیل کا طریقہ ہے اور عربی کے طالب علم کو بھی دیاکرن یعنی سنسکرت کا علم صرف و نحو حاصل کرنے میں بہت وقت صرف کرنا پڑتا ہے، صرف و نحو کی ایسی مشارکت عربی و سنسکرت کے علاوہ اور کوئی دو زبانوں میں شاید ہی پائی جاتی ہو۔

اس کے بعد صوت، تلفظ اور لہجے کا مرحلہ آتا ہے تو یہ دیکھکر اور بھی حیرت ہوتی ہے کہ جس طرح عربی زبان کی صحیح آواز، تلفظ اور لہجے پیدا کرنے کے لئے قاری کو بڑے جتن کرنے پڑتے ہیں، بعینہٖ اسی طرح سنسکرت کے طالب علموں کو بھی سنسکرت کی صحیح آواز، تلفظ اور لہجہ پیدا کرنے کے لئے بڑی محنت کرنی پڑتی ہے۔ مخرج اور حروف کی صحیح ادائیگی کا اہتمام سنسکرت میں بھی عربی ہی کی طرح کرنا پڑتا ہے۔ جن لوگوں نے پنڈتوں کو "سام وید" پڑھتے دیکھا ہے وہ یہ بات اچھی طرح سمجھ سکتے ہیں۔

یہ دیکھکر اب طبعاً یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کہیں ایسا تو نہیں کہ سنسکرت عربی سے نکلی ہو، اگرچہ ماہرین لسانیات ان دونوں کے درمیان لسانی رشتہ قائم کرنے پر توجہ نہیں دیتے وہ عربی اور سنسکرت کو دو مستقل زبانیں قرار دیتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ آریہ قوم کی زبان سنسکرت تھی اور سامی قوم کی عربی، سنسکرت سے پہلوی، پالی، برج بھاشا اور ہندی وغیرہ نکلی اور عربی سے عبرانی و ارامی جو بالترتیب حضرت موسیٰؑ و حضرت عیسیٰؑ کی مادری زبان تھی۔

لیکن جب ہم عربی و سنسکرت کے صرف و نحو میں قریبی مماثلت دیکھتے ہیں اور تاریخ میں یہ واقعہ پڑھتے ہیں کہ عہد مہا بھارت میں جب کوروؤں نے پانڈوؤں کو لاکھ کے گھر میں جلا دینا چاہا تو مخبروں نے پانڈوؤں کو اس سازش سے عربی زبان میں آگاہ کیا تھا۔ اسی طرح یہ بات کہ یدھشٹر عرب جاتے تھے اور وہاں عربوں سے عربی میں گفتگو کرتے تھے۔ یہ ایسے واقعات ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ عہد مہابھارت میں یعنی چودہ سو سال قبل مسیح ہندوستان میں عربی زبان بولی اور سمجھی جاتی تھی۔ آریہ سماج کے بانی مہرشی دیانند

سرسوتی کی تصنیف ستیارتھ پرکاش میں جو ۱۸۷۵ء میں شائع ہوئی تھی یہ باتیں موجود تھیں۔ میں نے خود ستیارتھ پرکاش کا یہ اڈیشن دیکھا ہے، مگر افسوس کہ مہرشی موصوف کی وفات کے بعد اس کتاب کا جو اڈیشن شائع ہوا اس سے یہ حصہ حذف کر دیا گیا، لیکن اس سے اس بات پر روشنی ضرور پڑتی ہے کہ عہد قدیم اور عہد وسطی میں ہند و عرب کے درمیان لسانی تعلقات موجود تھے اور عربی ہندوستان میں بھی سمجھی اور بولی جاتی تھی۔

اسی کے ساتھ اگر پنڈت سندر لال الہ آبادی کی یہ تحقیق بھی مدنظر رکھی جائے کہ کورو اور قریش کے قومی خصائص میں بڑی یکسانیت تھی تو اس خیال کو اور تقویت ہو جاتی ہے۔ پھر یہ کہ بعض لوگوں نے ہندوستان کی جنگجو قوم راجپوت کے متعلق یہ لکھا ہے کہ یہ اصل میں عربی قوم ہے جو کسی زمانے میں ریگستانِ عرب سے نکل کر راجپوتانے کے ریگستان میں آباد ہو گئی، اسی طرح جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ راجپوتوں میں بھی عربوں کی طرح دختر کشی کا رواج تھا جو ایک انتہائی وحشیانہ فعل ہے اور ہندوستان کی کوئی قوم یہ ظالمانہ حرکت نہیں کرتی تھی تو عربوں اور راجپوتوں میں اور قربت نظر آنے لگتی ہے۔ اگر ہم انھیں قرائن کی بنا پر یہ کہیں کہ کسی زمانے میں راجپوت عرب سے آکر راجپوتانے میں آباد ہو گئے تو یہ قول بے جا نہیں ہوگا۔ آخر آج جو مورخ ہندوستان کو بہت سی غیر ملکی قوموں کا گہوارہ قرار دیتے ہیں ان کے پاس آثار و قرائن کے سوا اور کیا ہے۔

خلاصہ یہ کہ سنسکرت کے لسانی قواعد اور بعض مورخوں کے اقوال یکجا کر کے جب نتیجہ اخذ کیا جاتا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ عہد قدیم و عہد وسطی میں عربوں اور ہندوستان کی بعض قوموں کے درمیان لسانی و نسلی تعلقات قائم تھے۔ اسی طرح عربوں اور ہندوستانیوں کے درمیان الفاظ کا جو لین دین ہوا ہے اور جس کا ذکر سید سلیمان ندوی نے عرب و ہند کے تعلقات میں کیا ہے، اس پر یہ ایک مزید قرینہ ہے ـــ اور اس طرح ہم کو اس حقیقت کا سراغ لگانے میں مدد ملتی ہے کہ کسی زمانے میں عربی اور سنسکرت میں گہرے روابط موجود تھے، لیکن اس کے

بعد یہ دونوں اس طرح الگ الگ ہوگئیں جس طرح اردو، پالی اور سنسکرت۔

یہ معلوم کرنے کے لئے کہ کون سی زبان کس زبان سے نکلی ہے، قاعدہ وضع کرنا ماہرین لسانیات کا کام ہے، اور بہت ہی پیچیدہ، مشکل اور خشک قسم کا کام ہے۔ لیکن بنیادی طور پر اگر ہم عربی زبان کی خصوصیات مدنظر رکھیں تو یہ رائے قائم کرنے میں کوئی تامل نہیں ہوتا کہ عربی زبان ہی "ام الالسنہ" ہے۔

اس زبان کی ایک خوبی تو یہ ہے کہ اس میں الفاظ سازی کا ایک مکمل قاعدہ موجود ہے۔ اس کے تمام الفاظ مصدر اور مشتقات کی لڑی میں پروئے ہوئے ہیں۔ کوئی سا لفظ لیں، اس کا ایک مصدر ہوگا اور اس سے بہت سے الفاظ بنتے چلے جائیں گے، یعنی ماضی، مضارع، فاعل، مفعول، ظرف زمان، ظرف مکان، امر، نہی اور اسم آلہ۔ عربی کے علم صرف میں اسی قاعدے کی تعلیم دی جاتی ہے اور بتایا جاتا ہے کہ ایک لفظ سے اتنے افعال یا الفاظ کیسے بنائے جائیں گے۔ پھر ان میں سے ہر ماضی اور مضارع کے چودہ چودہ صیغے ہوتے ہیں۔ آگے پھر یہ دو قسموں میں بٹ جاتے ہیں، یعنی حاضر اور غائب میں۔ اس طرح دیکھئے تو ان افعال کے صرف چودہ چودہ صیغے نہیں ہوتے بلکہ اٹھائیس اٹھائیس صیغے ہوجاتے ہیں۔ اب حساب لگائیے تو ایک مصدر کے صرف دو افعال سے اٹھاون الفاظ بن جاتے ہیں، اور یہ سب الفاظ سازی کے ایک نظام میں بندھے ہوتے ہیں۔

اسی طرح عربی کا ایک قاعدہ یہ بھی ہے کہ معانی میں تاکید یا زیادتی پیدا کرنے کے لئے بعض اوقات حروف کا اضافہ کردیتے ہیں، چنانچہ افعال کے معانی میں تاکید کے لئے لام اور نون ثقیلہ کا اضافہ کردیتے ہیں، جیسے یفعل لیفعلن۔ اس سے معانی میں انتہائی تاکید اور شدت پیدا ہوجاتی ہے۔ اگر اس کا شمار بھی الگ صیغے میں کریں تو ایک مصدر کے مشتقات کی تعداد میں اور اضافہ ہوجاتا ہے۔

اسی طرح کبھی معانی میں زیادتی پیدا کرنے کے لئے حروف کا اضافہ کیا جاتا ہے جیسے

قتل سے قتال، جدل سے جدال۔ یہ دونوں الفاظ قتل اور جدل کی طرح مصدر ہیں، مگر محض ایک حرف الف کی زیادتی سے اس کے معنی میں زیادتی پیدا ہو گئی ہے، قتال کے معنی ہیں دو آدمیوں کا باہم جنگ کرنا، اور جدال کے معنی ہیں دو آدمیوں کا باہم لڑائی جھگڑا کرنا۔ ان دونوں الفاظ کا اصل مصدر قتل اور جدل ہی ہے، مگر ایک حرف کا اضافہ کر کے ایک الگ باب قائم کیا گیا ہے۔

یہ تو مصادر سے ظاہری الفاظ بنانے کا قاعدہ ہوا۔ اس طرح عربی زبان کی ایک معنوی خصوصیت یہ ہے کہ مصدر میں جو جو حروف ہوتے ہیں، وہ حروف کسی لفظ میں بھی جمع ہوں، اس کے معانی میں مصدر کے معانی ملحوظ ہوں گے جیسے اسلام، تسلیم، مسلمات، سلمی، سلیم۔ ان تمام الفاظ کا اصل مصدر سِلْمٌ ہے۔ جو س، ل، م سے مرکب ہے اور جس کے معنی صلح و آشتی کے ہیں۔ اب عربی لغت اٹھا کر دیکھیں تو معلوم ہوگا کہ ہر وہ لفظ جس کا س، ل، م ہوگا، اس کے معنی میں مشارکت ہوگی، خواہ لفظ کی صورت مصدر سے ہر چند مختلف ہو گئی اور اس کا استعمال بھی الگ الگ معانی میں ہوتا ہو۔

اس طرح عربی زبان کا کوئی لفظ ایسا بھی ہو سکتا ہے جو اپنے مصدر سے اتنی دور ہو گیا ہو کہ بظاہر اب اس میں اور مصدر میں کوئی تعلق ہی معلوم نہ ہوتا ہو، یا حروف کچھ اس طرح آگے پیچھے ہو گئے ہوں کہ اب وہ کسی اور زبان کا لفظ معلوم ہوتا ہے۔ مگر تحقیق اور تجزیہ کرنے سے معلوم ہوگا کہ یہ بھی کسی عربی مصدر سے ہی نکلا ہے۔ اس بنیادی امر کو ملحوظ رکھ کر عربی زبان کے "اُم الالسنہ" ہونے پر بہت اعلیٰ پائے کی تحقیقات کی جا سکتی ہیں۔

یہ بات ہم اس مثال سے بھی سمجھ سکتے ہیں کہ آج کل عموماً اخبارات اور ریڈیو پر غلہ کی دو فصلوں کا ذکر آتا رہتا ہے یعنی خریف کا اور ربیع کا۔ یہ دونوں ٹھیٹھ عربی الفاظ ہیں۔ لیکن ممکن ہے کہ آئندہ ان دو الفاظ کا املا دوسرے طریقے سے ہونے لگے۔ ہندی داں حضرات خریف کو کھریپھ (खरीफ) اور ربیع کو ربی (रबी) لکھنے لگیں، اس طرح ان الفاظ کی صورت اتنی بدل جائے گی کہ پھر انہیں عربی کے الفاظ کہنا دشوار ہو جائے گا۔ اس قسم کے سینکڑوں الفاظ ہندی

اور سنسکرت میں موجود ہیں کہ ان کی اصل عربی ہے مگر اب انھیں عربی کہنا مشکل ہے۔ نانافرنولیس کے نام سے تو ہم سب واقف ہیں۔ محض ایک حرف دال کے حذف ہو جانے سے اس لفظ کے ماخذ ہی کا پتہ نہیں لگتا ہے۔ یہ اصل میں فردنولیس ہے۔

اوفیر

یہی حال بائبل میں مذکور ایک مشہور بندرگاہ آوفیر کا ہے۔ اس کی اصل سوپارہ ہے پہلے یہ سوپارہ سے سوپیر بنا پھر اوفیر۔ یہ عہد سلیمان علیہ السلام میں بمبئی کے قریب ایک مشہور بندرگاہ تھی۔ آج کل اسی کو نالہ سوپارہ بولتے ہیں۔ ان مثالوں سے ظاہر ہے کہ جب کوئی لفظ ایک زبان سے دوسری زبان میں بولا جاتا ہے تو اس کی ہیئت اتنی بدل جاتی ہے کہ اس کی اصل کا پتہ چلانا دشوار ہو جاتا ہے، سنسکرت کے بہت سے الفاظ کا بھی یہی حال ہے۔

عربی زبان کی دوسری خصوصیت یہ ہے کہ اس میں اعراب سے معانی پیدا کیے جاتے ہیں، چنانچہ فاعل، مفعول، مضاف و مضاف الیہ اور حالت فاعلی و مفعولی کی شناخت محض اعراب سے ہو جاتی ہے، جیسے

ضرب زیدٌ	زید نے مارا	فاعل
ضرب زیدًا	زید کو مارا	مفعول
غلامُ زیدٍ	زید کا غلام	مضاف و مضاف الیہ
جاء راکبًا	سوار اس حالت میں آیا کہ وہ اپنی سواری پر سوار تھا	حالت فاعلی
قُتِل مظلومًا	وہ مظلومی کی حالت میں قتل کیا گیا	حالت مفعولی

اسی طرح عربی زبان میں نقطوں کی زیادتی سے بھی معنی میں زیادتی پیدا ہو جاتی ہے،

جیسے

نصم	توڑنا	ایک نقطہ
قصم	کاٹنا	دو نقطے
تضم	ٹکڑے ٹکڑے کرنا	تین نقطے

ان تینوں الفاظ کے معانی میں درجہ بدرجہ ترقی ہوتی گئی ہے۔ جو چیز ٹوٹتی نہیں وہ کاٹی جاتی ہے اور آگے ٹکڑے ٹکڑے کردی جاتی ہے۔ اب دیکھئے کہ تینوں الفاظ میں حروف تین ہی ہیں۔ مگر نقطوں کی زیادتی سے معانی میں زیادتی پیدا ہوتی گئی ہے۔

عربی زبان کی ایک خوبی یہ بھی ہے کہ اس میں مفرد الفاظ کی تعداد بہت زیادہ ہے یعنی ایسے الفاظ جو خود ایک معنی رکھتے ہیں، بخلاف سنسکرت کے کہ اس زبان میں ایک ہی لفظ کو مرکب بنا کر دوسرا معنی پیدا کیا جاتا ہے، جیسے

سمبھو	سے	اسمبھو
مر	سے	امر
ناری	سے	اناری

لیکن عربی میں ان تمام معانی کے لئے الگ الگ مفرد الفاظ ہیں۔ یعنی

ممکن

محال

فانی

باقی

حادث

قدیم

مفرد الفاظ کی کثرت زبان کی ایک ایسی خوبی ہے جس سے صرف یہی نہیں معلوم ہوتا

کہ اس زبان کا ذخیرۂ الفاظ بہت زیادہ ہے بلکہ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ الفاظ دوسری زبان سے مستعار نہیں لئے گئے ہیں۔

عربی زبان کی ایک خوبی یہ بھی ہے کہ اس میں بعض حرف کا اجتماع بھی مخصوص معانی پر دلالت کرتا ہے جیسے ج اور نون کا اجتماع پوشیدگی کے معنی پر دلالت کرتا ہے، جیسے

جنون	وہ بیماری جو پوشیدہ ہوتی ہے۔
جنت	وہ باغ جو آنکھوں سے پوشیدہ ہے۔
جنین	وہ بچہ جو رحم مادر میں پوشیدہ ہے۔
مَجَنَّۃٌ	وہ ڈھال جو حملہ آور سے بچاتا اور چھپاتا ہے۔
سجن	قیدخانہ جو قیدیوں کو چھپالیتا ہے۔

اسی طرح م، ل، ک کا اجتماع طاقت و قوت پر دلالت کرتا ہے، جیسے

مُلک	بادشاہت
مَلِک	بادشاہ
مَلَک	فرشتہ
مِلک	قبضہ۔ جو طاقت سے حاصل ہوتا ہے اور برقرار رہتا ہے۔

یا ک، ت، ب کہ اس کا اجتماع کسی چیز کے اجتماع پر دلالت کرتا ہے، جیسے

کتاب	الفاظ و اوراق کا مجموعہ
کتیبہ	فوجی دستہ جس میں بہت سے لوگ جمع ہوتے ہیں۔

عربی زبان کی ایک اور خصوصیت یہ ہے کہ اس میں حروف کی زیادتی سے معانی میں زیادتی پیدا ہو جاتی ہے، جیسے

رحم	رحم کرنا	
رحیم	بار بار رحم	ایک حرف ی کی زیادتی

رحمان	بہت زیادہ رحم کرنا	دو حروف الف اور نون کی زیادتی
قرء	پڑھنا	
قرآن	بار بار پڑھنا ۔ قرآن کو قرآن اسی لئے کہتے ہیں کہ یہ مقدس کتاب بار بار پڑھی جاتی ہے۔	

لیکن عربی زبان کی وہ خصوصیت جو اس کو تمام زبانوں سے ممتاز کر دیتی ہے یہ ہے کہ اس کا ہر اسم مسمی کی صفت پر دلالت کرتا ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس زبان کی بنیاد پُر حکمت لسانی فلسفے پر ہے، جیسے لفظ ــــ ارض بمعنی زمین،

'ارض' عربی میں ہلنے والی چیز کو کہتے ہیں، چنانچہ وہ آدمی جس کو رعشہ کی بیماری ہوتی ہے اور جس کا کوئی عضو ہمیشہ ہلتا رہتا ہے اس کو "مارض" کہتے ہیں۔ عربی میں کرۂ زمین کو بھی 'ارض' کہتے ہیں۔ اس سے ظاہر ہے کہ واضع نے یہ لفظ وضع کرتے وقت زمین کی صفت حرکت ملحوظ رکھی اور اس کرے کو وہ نام دیا جو اس کی صفت کے مطابق تھا ــــ اسی طرح عربی میں آسمان کو "سماء" کہتے ہیں جس کا مادہ "سمو" ہے جس کے معنی بلندی کے ہیں۔ آسمان بھی بلند ہے اس لئے اس کو "سماء" کہا گیا ــــ پھر ایک لفظ "شجر" ہے جس کے معنی درخت کے ہیں، لیکن عربی لغت میں شجر کے معنی پھاڑنے کے ہیں۔ درخت چونکہ بیج اور زمین دونوں کو پھاڑ کر نکلتا ہے اس لئے اس کو شجر کہتے ہیں۔

اسی طرح ایک لفظ "خبز" ہے جس کے معنی روٹی کے ہیں۔ روٹی کے لئے اس لفظ کو وضع کرنے والے نے اس کی صفت پوری پوری ملحوظ رکھی ہے۔ عربی میں "خبز" جلدی جلدی ہاتھ مارنے اور پھولنے کے ہیں اور روٹی اسی طرح بنائی جاتی ہے۔ اسی طرح "بشر" اس جلد کو کہتے ہیں جس پر بڑے بڑے بال نہیں ہوتے۔ انسان کا جسم بھی ایسا ہی ہے، اس لئے اس کو بشر کہتے ہیں۔ پھر لفظ انسان بھی اس کی معنوی صفات پر دلالت کرتا ہے، یعنی وہ مخلوق جس میں دو قسم کا مادہ اُنس و محبت پایا جاتا ہو۔ وہ خدا سے بھی محبت کر سکتا ہو اور دنیا سے

بھی، اسی طرح عربی میں تمام جانداروں کو حیوان کہا جاتا ہے، اس لئے کہ لغت عربی میں حیوان زندہ چیز کو کہتے ہیں۔

یہ عربی زبان کا نہایت وسیع اور اہم باب ہے کہ اس کا ہر اسم مسمی کی صفت پر دلالت کرتا ہے، حتیٰ کہ اگر کوئی صرف لغت دیکھ کر مسمی کی صفات کا پتہ لگانا چاہے تو لگا سکتا ہے۔ جیسے اگر کسی کو لفظ ارض کے لغوی معنی معلوم ہو اور پھر اس کو یہ معلوم ہو کہ عربی میں زمین کو ارض کہتے ہیں تو وہ یہ سمجھ سکتا ہے کہ زمین ضرور حرکت کرتی ہوگی۔ عربی زبان کا یہ فلسفہ ایک خارق عادت فلسفہ معلوم ہوتا ہے۔ دنیا کی اور کوئی زبان ایسی نہیں جو یہ دعویٰ کر سکے کہ اس کے اسماء مسمیات کی صفات پر دلالت کرتے ہیں۔

ان تمام خوبیوں کے ساتھ یہ بات بھی قابل غور ہے کہ حروف تہجی اور حروف علت دوسری زبانوں کے مقابلے میں کم ہیں، لیکن اس زبان نے انھیں حروف کے ذریعہ ایسی زبان تیار کر لی ہے جس کا ذخیرۂ الفاظ لاکھوں سے متجاوز ہے، جس کے مصادر و مشتقات میں حیرت انگیز ربط و ضبط ہے، جس کے اعراب اور نقطے بھی معانی پر دلالت کرتے ہیں، جس کا ہر اسم مسمی کی صفات کی ترجمانی کرتا ہے، جس کے مخصوص حروف کا اجتماع مخصوص معانی پیدا کرتا ہے اور جس میں مرکبات کے مقابل مفرد الفاظ کی کثرت ہے۔ عربی زبان کی یہ وہ خوبیاں ہیں جو اس کو دنیا بھر کی زبانوں سے ممتاز کر دیتی ہیں۔

پھر اس زبان میں ایک اور زبردست خوبی یہ پائی جاتی ہے کہ اس میں اظہار مافی الضمیر کی معجزانہ صلاحیت پائی جاتی ہے، مثلاً فیضی ہی نے قرآن کریم کی ایسی تفسیر لکھی کہ اس میں کوئی لفظ منقوطہ نہیں ہے۔ الفاظ کی ایسی جامعیت اور ادائے مافی الضمیر کی ایسی وسعت اور کسی زبان میں نہیں پائی جاتی۔

ان تمام باتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اس زبان کی معلّم کوئی ایسی علیم و خبیر ہستی ہے جس کے علم و خبر کا کوئی مقابلہ نہیں کر سکتا، جس نے اس زبان کو ایجاد کر کے اسے اتنی لسانی خوبیاں

سے مالا مال کر دیا کہ یہ زبان دوسروں کے احسان سے بے نیاز ہو گئی۔ ہم کو اس علیم و خبیر ہستی کا پتہ قصۂ آدم میں ملتا ہے جس نے اس بات کا دعویٰ کیا کہ آدم کو اسماء ہم نے سکھائے اور سارے ہی اسماء سکھادئے۔

اس جگہ اسماء سے مراد اسماء الٰہیہ بھی ہیں اور اسماء لغت بھی۔ قرآن کریم کے اس ارشاد سے ظاہر ہے کہ حضرت آدم نے دبستان الٰہی میں بیٹھ کر ایک جامع و مانع زبان تیار کی، ایسی زبان کہ فرشتے بھی اس کا مقابلہ کرنے سے عاجز آ گئے۔ ہمارے نزدیک یہی زبان ام الالسنہ ہے۔ اور آج اس آدم کی ذریت جتنی زبانیں بولتی ہیں وہ سب اسی عربی زبان سے نکلی ہوئی ہیں۔

اس جگہ اس امر کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ جملوں اور کلمات کو کسی زبان کی طرف نسبت محض صلات کے ذریعہ ہوتی ہے، جیسے اقبال کا یہ شعر:

برتر از اندیشۂ سود و زیاں ہے زندگی

اس میں سارے الفاظ فارسی کے ہیں۔ صرف ایک لفظ "ہے" اردو کا ہے۔ لیکن یہی لفظ ہے جو اس مصرع کے معنی متعین کرتا ہے۔ اس لئے اس مصرع کا شمار بھی اردو اشعار کے مصرعوں میں ہوتا ہے۔

صلات وہ لفظ یا حروف ہوتے ہیں جو بذات خود مہمل ہوتے ہیں، مگر دوسرے الفاظ کو بامعنی بنا دیتے ہیں۔ دراصل انھیں صلات کے ذریعہ ایک زبان دوسری زبان سے ممتاز ہوتی ہے، جیسے زید اور غلام دو الگ الگ الفاظ ہیں، ان دونوں الفاظ کو اگر اردو کے صلہ کے ساتھ ملائیں گے تو یہ اردو کا فقرہ ہوگا، فارسی کے صلہ کے ساتھ ملائیں گے تو فارسی کا اور عربی کے صلہ کے ساتھ ملائیں گے تو عربی کا، مثلاً

زید کا غلام　　غلامِ زید　　غلامُ زیدٍ

ان تینوں فقروں میں علامتِ اضافت صلہ ہے، جو اردو میں 'کا'، فارسی میں ایک زیر اور عربی میں دو زیر تنوین ہیں۔ انھیں صلات نے ایک ہی جملہ کو اردو، فارسی اور عربی کے

الگ الگ خانوں میں رکھ دیا ہے۔ اس طرح کسی زبان میں ہر چند غیر زبان کے الفاظ ہوں مگر یہ فیصلہ کہ یہ جملہ کس زبان کا ہے، صلات پر منحصر ہوگا۔ اس قاعدے کے مطابق ہم یہ کہیں گے کہ حضرت آدم کو خدا کی طرف سے زبان کی جو تعلیم دی گئی وہ دراصل ان بنیادی قواعد اور چھوٹے چھوٹے جملوں کی تعلیم تھی جن پر عربی زبان کا ڈھانچہ قائم ہے۔ ہم یہ نہیں کہتے کہ موجودہ عربی لغت کے تمام الفاظ حضرت آدم کو بتا دئے گئے تھے ــــ بہرصورت خدا نے آدم کو اور علوم کے علاوہ علم لسان بھی عطا کیا۔ اس لئے کہ اس وقت آدم اور ان کی ذریت کو اظہار خیال کے لئے ایک زبان کی ضرورت تھی۔ اس کے بغیر وہ فریضۂ رسالت بھی ادا نہیں کرسکتے تھے۔ پھر اسی ایک زبان سے اور بہت سی زبانیں نکلیں۔

اس خیال کی تائید بائبل کے ایک بیان سے بھی ہوتی ہے، وہ یہ کہ منارۂ بابل (عراق) کی تعمیر کے وقت وسط ایشیا کے تمام باشندوں کی زبان ایک تھی، یعنی عربی۔ لیکن اس کے بعد خدا نے ان کی زبان میں پھوٹ ڈال دی اور وہ الگ الگ بولیاں بولنے لگے۔ ظاہر ہے یہ بولیاں ایسی ہی ہوں گی جیسی عبرانی، ارامی یا مختلف عربی قبائل کی الگ الگ زبانیں، یعنی اصل عربی کی بگڑی ہوئی شکلیں۔ پھر یہ بگاڑ دن بدن بڑھتا ہی چلا گیا، حتی کہ اصل زبان ذیلی و نومولود زبانوں کی نظروں میں اجنبی ہوگئی، اور الفاظ کی ترکیب، صوت اور لہجہ میں اتنا فرق پیدا ہوگیا کہ یہ زبانیں اصل زبان سے بالکل الگ تھلگ ہوگئیں۔ زبانوں نے یہ لسانی سفر ایک دو دن میں طے نہیں کیا ہے، بلکہ اس میں کم سے کم چھ ہزار سال لگ گئے ہیں۔ اتنے برسوں کی تاریخ موجودہ نسل کے پاس نہیں۔ اس دور سے عرصہ ہوا ہمارا لسانی رشتہ ٹوٹ چکا ہے۔ اسی لئے ہمیں عربی زبان کی اس حیثیت پر روشنی ڈالنے میں مشکل پیش آتی ہے۔ مگر یہ کہ عربی ہی "ام الالسنہ" ہے، لسانی قواعد و ضوابط کے مطابق سب سے ٹھوس، محکم اور صحت مند نظریہ ہے۔

کیرن ڈ ٹمر (۱)
ترجمہ: ڈاکٹر جعفر رضا بلگرامی

ہندی اور اردو کا مسئلہ
اور
دستور ساز اسمبلی

ہندوستان کی قومی تعمیر و ترقی کے مرکزی مسائل میں ہندی۔ اُردو تنازعہ بھی ایک ایسا اہم مسئلہ ہے جو ہندوستان کے بہت سے سیاستدانوں، ماہرینِ تعلیم اور صحافیوں کے ذہنوں پر چھایا رہا ہے۔ کچھ لوگ اس مسئلہ کو صرف ادبی و لسانی سمجھتے ہیں۔ لیکن کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جو اس کو سیاسی مفاد کے نقطۂ نظر سے دیکھتے ہیں۔ میرا خیال ہے کہ ایسے ہی لوگ مسئلہ کی اصل وجہ کا شعور رکھتے ہیں۔

مستقبل کے ہندوستانی سماج کے لئے یہ بڑی ہی اہمیت کا سیاسی و سماجی فیصلہ تھا کہ موجودہ ہندوستان میں کون سی زبان اور اس زبان کا کون سا اسلوب مختلف علاقوں کے لوگوں کے مابین ابلاغ و ترسیل کا ذریعہ بنے۔ اس تنازعہ کے شریک کار شمالی ہندوستان کے ایسے با اختیار و با اقتدار طبقہ کے اراکین تھے جن کا واحد مقصد اپنے سیاسی و تہذیبی غلبہ کو

---

(۱) شعبۂ تاریخ، ساؤتھ ایشیا انسٹی ٹیوٹ، ہائیڈل برگ (جرمنی)۔

ڈٹمر صاحبہ کا یہ مضمون علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے انڈین جرنل آف پولیٹکس جلد ۶، نمبر ۱، جنوری۔ جون ۱۹۷۲ء میں شائع ہوا ہے۔

برقرار رکھنا تھا۔ قومی تحریک کے زمانہ میں سیاسی پارٹیوں نے اپنے خیالات و افکار اور نصب العین کو کسی نہ کسی زبان سے اس طرح وابستہ کر دیا تھا کہ وہ زبان ان خیالات و نصب العین کی علامت بن گئی تھی، ہندوستان کے لئے جس قومی زبان کا انتخاب کیا گیا اس کا مقصد ایک خاص قسم کے سیاسی و سماجی پروگرام کو تسلیم کرنا تھا۔ سنسکرت آمیز ہندی کا پروپگینڈہ اُن روایتی ہندوؤں کی طرف سے کیا گیا جنھوں نے اپنے نظریۂ قوم پروری کا مقصد دراصل ہندو تہذیب کی ترجمانی قرار دے دیا تھا۔ مسلمانوں، کچھ کشمیری پنڈتوں اور کائیستوں نے چاہا کہ اردو کو ہندوستان کی قومی زبان قرار دے دیا جائے۔ آخر میں اردو کو مسلم لیگ نے اپنے علاحدگی پسندی کے پروگرام کا ایک اہم جزو بنالیا۔ ہندوؤں، قوم پرست مسلمانوں اور اشتراکی رجحانات کے لوگوں نے اردو، ہندی کے ایک آسان اسلوب کو ہندوستانی زبان کا نام دیا جو عوام میں آسانی سے سمجھی جاسکے اور فارسی اور سنسکرت الفاظ کے بار سے بوجھل نہ ہو۔

تعلیمی اعتبار سے زبان کے متعلق دو نقطۂ نظر کے لوگ پائے جاتے تھے جن میں تفریق کرنا ضروری ہے۔ ایک تو وہ جو ہندوستانی سماج کے مختلف طبقوں کے درمیان زبان کو ابلاغ و ترسیل کا ایک ذریعہ سمجھتے تھے۔ دوسرے وہ جو زبان کو غلبہ اور تہذیبی برتری کا نشان سمجھتے تھے۔ بہت سے لوگ ٹکسالی زبان کو ادبی مقاصد اور سرکاری زبان ہونے کا اہل نہ سمجھتے تھے اسی لئے ٹکنیکی اصطلاحوں کے لئے مشکل الفاظ اپنائے گئے اور ملک کے اسکولوں اور دفتروں میں مبالغہ آمیز طرز بیان کا استعمال کیا گیا۔

ملک کی آزادی و تقسیم کے وقت زبان کی پالیسی پر جو بحث و مباحثہ ہوا تھا وہ ہندی۔ اردو تنازعہ کی تاریخ کا ایک اہم باب ہے۔ اس دور کے کچھ چشم دید گواہ یہ افسانہ بھی سناتے ہیں کہ دستور ساز اسمبلی میں "ہندی" کو کُل ایک ووٹ کی اکثریت سے ہندوستان کی سرکاری زبان تسلیم کر لیا گیا۔ سنہ ۱۹۶۹ء میں کُد اندار اؤ نے "دستور ساز اسمبلی میں زبان کا

مسئلہ (۱۹۴۶ سے ۱۹۵۰) " کے عنوان سے ایک کتابچہ شائع کیا تھا۔ ان کی تحقیق کے مطابق دستور ساز اسمبلی میں ہندی کو ایک ووٹ کی اکثریت حاصل ہو سکی تھی۔ اسمبلی کے باہر پریس رپورٹوں میں جس انداز سے اس مسئلہ پر بحث و مباحثہ کیا گیا اس نے اس تحقیق پر اور بھی سونے پر سہاگے کا کام کیا۔

اس فرضی افسانہ کے بن جانے کی کچھ تو وجہ نامکمل یادداشت ہے اور کچھ اس تنازعہ سے متعلق ثانوی حیثیت کی تاریخی تحریروں میں اصلاح و درستی کی گئی ہے۔ ڈاکٹر امبیدکر نے جو دستور ساز اسمبلی کے ایک رکن تھے، اپنے ایک مضمون۔ "لسانی صوبوں سے متعلق لمحہ فکریہ"۔ میں اپنی یادداشت کے سہارے کہا تھا کہ "ہندی نے قومی زبان کی حیثیت ایک ووٹ سے حاصل کی۔" دوسرے مصنفین نے اس غلط فہمی میں اور اضافہ کیا۔ فرینک انتھونی نے "دی ریویو" میں شائع ہونے والے اپنے ایک مضمون میں لکھا کہ "ہندی کو سرکاری زبان بنانے کا فیصلہ بڑی کشمکش کے بعد صرف ایک ووٹ کی اکثریت سے برقرار رہ سکا۔" اس طرح سے ذہنوں میں یہ گمان راسخ ہو گیا کہ ہندی، ہندوستان کی قومی و سرکاری زبان محض اتفاق سے بن گئی۔ جے، آر، کپور نے اس غلط فہمی میں مزید اضافہ کیا جب انھوں نے ہندوستان کے سرکاری و قومی زبان کے مسئلہ کو طے کرتے وقت ہونے والی مختلف رائے شماری سے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ "ہندی کے مسئلہ پر کبھی کوئی ووٹ نہیں لیا گیا۔" "ہندی کو یونین کی سرکاری زبان تسلیم کرنے کے سلسلہ میں دستور ساز اسمبلی کی کانگریس پارٹی میں اتنا مکمل اتفاق رائے تھا کہ اس کو پارٹی کی میٹنگوں میں کسی موقع پر بھی پیش کرنے کی ضرورت ہی محسوس نہیں کی گئی۔" یہ غلط فہمی اس وقت بالکل مکمل ہو گئی جب داس گپتا نے اپنی حالیہ کتاب میں یہ لکھا کہ "ہندوستانی" بلاک کے ۷۷ ووٹ کے مقابلہ میں "ہندی" بلاک ۷۸ ووٹ حاصل کرکے کامیاب ہوا۔

سنہ ۱۹۴۹ء میں سرکاری زبان کے مسئلہ پر جو آخری فیصلہ کیا گیا تھا اس کے متوازن نقطۂ نظر

کے لئے ہم کو ۱۹۴۶ء اور ۱۹۴۷ء کے واقعات پر نظر رکھنا ہوگی۔ ۱۹۴۵ء اور ۱۹۴۶ء کے انتخابات میں کانگریس اور مسلم لیگ دونوں ہی کو کامیابی ہوئی تھی۔ مسلم لیگ نے حکومت ہند میں شرکت کرتے ہوئے بھی دستور ساز اسمبلی میں شریک ہونے سے انکار کر دیا۔ کانگریس اور اُن برطانوی سیاستدانوں کو فرقہ وارانہ فسادات کے ایک سیلاب کا سامنا کرنا پڑا جو ملک چھوڑ کر جا رہے تھے۔ لارڈ ماؤنٹ بیٹن نے برطانیہ کے ہندوستان چھوڑنے کی تاریخ آگے بڑھا دی۔ جولائی ۱۹۴۷ء میں کانگریس نے ہندوستان و پاکستان کی صورت میں برصغیر ہند کی تقسیم کو منظور کر لیا جس کے بعد ہی لاکھوں انسانوں نے دو نئے ملکوں کی نئی سرحدیں پار کرنا شروع کر دیں۔

ملک کی تقسیم اور اس کے نتیجہ میں ایک بڑی تعداد میں اتر پردیش کے مسلمانوں کے پاکستان چلے جانے سے اردو کی حیثیت اپنی ہی جنم بھومی میں ختم ہو چکی تھی۔ اخبار لیڈر نے جس انداز میں تبصرہ کیا تھا وہ اس بدلتی ہوئی صورتِ حال کی نشاندہی کرتا ہے جس میں قومی زبان کے مسئلہ پر آئندہ بحث کی جانے والی تھی: "دستور ساز اسمبلی کے چند اراکین نے محسوس کیا کہ چونکہ ملک کی تقسیم کے ذمہ دار مسلمان ہیں اس لئے قومی زبان کے پورے مسئلہ کو از سرِ نو دیکھنا چاہیئے۔ ان لوگوں کا خیال تھا کہ اب مصالحت کے لئے کوئی جواز نہیں رہ گیا ہے۔ اس لئے دیوناگری رسم الخط میں ہندی کو ہندوستان کی قومی زبان بنانے کا اعلان کرنے کے لئے صوبائی دستوروں سے متعلق پٹیل رپورٹ میں ترمیم کرنا چاہیئے۔"

اس وقت سے اردو کو پاکستان کی ذمہ داری سمجھ لیا گیا تاکہ اب نزاعی مسئلہ یہ رہ جائے کہ آیا ہندوستان کی قومی و سرکاری زبان ہندی ہو یا ہندوستانی۔ ہندی اور ہندوستانی کے حامیوں کو اب الگ الگ پہچانا جا سکتا تھا۔ صوبۂ اتر پردیش، ہندو مہا سبھا اور ہندی ساہتیہ سمیلن، ہندی کو صوبہ کی زبان اور ہندوستان کی راشٹر بھاشا بنانے کے لئے لڑ رہے تھے جبکہ ہندوستان میں رہنے والے نیشنلسٹ مسلمان، کانگریس سوشلسٹ

ہندی اور اردو کے ترقی پسند مصنفین اور گاندھی جی کے پیرو ہندوستانی زبان کی حمایت کر رہے تھے۔

قبل اس کے کہ دستور ساز اسمبلی میں زبان کے مسئلہ کو طے کیا جائے ہندی کے حامیوں نے سب سے پہلے صوبائی حکومتوں کی طرف توجہ کی اور تب مرکزی حکومت پر زور ڈالنا شروع کیا کہ وہ ان کے نقطۂ نظر کی پیروی کرے۔

اکتوبر ۱۹۴۷ء میں اتر پردیش کی حکومت نے ہندی کے متعلق یہ اعلان کیا کہ صرف یہی زبان صوبہ کے نظم و نسق کی زبان ہوگی۔ سی۔ پی اور بہار نے یو پی کے اس فیصلہ کی پیروی کی۔ اس تنازعہ میں اور ہندی کے موافق فیصلہ کرنے کے طریقۂ کار میں یو پی کا جو رول رہا ہے اُس نے یقیناً ہندی کو ہندوستان کی سرکاری زبان بنانے کے فیصلہ کو بے جا طور پر متاثر کیا ہے۔

جنوری ۱۹۴۸ء میں مہاتما گاندھی کے قتل نے ہندوستانی کے سرکاری زبان ہونے کے مواقع محدود کر دیے تھے۔ ہندوستان کے حامی ہندوستانی زبان کی تحریک کے ایک مضبوط ستون سے محروم ہو گئے تھے۔ لیکن پھر بھی ملک میں کچھ ایسی مستند آوازیں سنائی دیتی تھیں جو اب بھی مصالحت کے لئے بلند ہو رہی تھیں۔

مثال کے طور پر اگرچہ ترقی پسند مصنفین زبان کو سوشلسٹ نظریہ سے دیکھتے تھے اور آرٹسٹ اور ادیب گاندھی جی کے ہندوستانی زبان کے نظریہ پر یہ اعتراض کرتے تھے کہ اس میں ادب کو فروغ دینے کی صلاحیت نہیں ہے، پھر بھی یہ دونوں گروپ تہذیب و زبان کی یکسانیت کے قائل تھے اور اس کے ناقابلِ تقسیم ہونے پر یقین رکھتے تھے۔ اس نظریہ کے تحت انھوں نے سیاستدانوں اور عوام کو مندرجہ ذیل رزولیوشن کے ذریعہ انتباہ دیا تھا:
"ترقی پسند مصنفین کی انجمن کی اب تک یہ پالیسی رہی ہے کہ وہ اردو اور ہندی کے آزاد وجود اور ان کے منفرد کریکٹر کو تسلیم کرتی ہے۔ اِن میں سے ہر ایک اپنی الگ روایت کی

حامل ہے اور اپنا ایک منفرد ادب رکھتی ہے۔ لیکن ساتھ ہی ہم ان دونوں کو قریب لانے کی کوشش کر رہے ہیں، ان کے درمیان کوئی مصنوعی غیر جانبدار زبان پیدا کر کے نہیں بلکہ عام فہم زبان میں ایسا ادب پیدا کر کے جس کو عوام بہ آسانی سمجھ سکیں۔" انجمن کا اب بھی یہی نقطۂ نظر ہے اور وہ اردو اور ہندی دونوں کو قومی و سرکاری زبان بنانے کی وکالت کرتی ہے۔ "ہم اردو اور ہندی کے ترقی پسند مصنفین قومی و تہذیبی اتحاد پر یقین رکھتے ہیں اور ہندی کو ہندوستان و پاکستان کی طرح علاحدہ نہیں کرنا چاہتے اور نہ ہی ہم تہذیب، زبان اور ادب کو تقسیم کرنا چاہتے ہیں۔" بدقسمتی سے ترقی پسند مصنفین کی تحریک کی کشش میں جلد ہی کمی آگئی اور مصنفین کا اتحاد بکھر گیا۔

ممتاز سربراہوں میں مولانا ابوالکلام آزاد اور پنڈت جواہر لال نہرو ہندوستانی زبان کے حامیوں میں تھے۔ ہندی کے حامیوں نے اس مشکل دور میں بالخصوص مولانا آزاد کو اپنی تنقید کا نشانہ بنایا تھا کیونکہ وہ مسلمان تھے اور پنڈت جواہر لال نہرو کی کابینہ میں شامل تھے۔ ہندوستان کے پہلے وزیر اعظم جواہر لال نہرو نے کہا تھا کہ: "جمہوری طرز کی مملکت میں ایک جمہوری زبان کی ضرورت ہوتی ہے۔ اگرچہ پہلے زمانہ کی درباری زبانوں میں بہت کچھ خوبیاں تھیں لیکن آج کے جمہوری دور کے لیے وہ بالکل ناموزوں ہیں، خاص طور سے ایسی صورت میں جبکہ ہم تعلیم کو عوام میں زیادہ سے زیادہ پھیلانا چاہتے ہیں۔ آج کے دور میں ضرورت اس بات کی ہے کہ زبان عوام کی ہو، نہ کہ منتخب عمائدین کے حلقہ کی۔ میرے خیال میں "ہندوستانی" زبان اس نظریہ کے قریب ہے۔"

نہرو نے ہندی، اردو اور ہندوستانی کے اختلافات کو کبھی فرقہ وارانہ مسئلہ نہیں سمجھا۔ وہ اس کو ایک سماجی مسئلہ سمجھتے تھے جس سے ہندوستانی سماج کے مستقبل کا ڈھانچہ وابستہ تھا۔ اس لئے سوال یہ تھا کہ کس طرز کی زبان کو اختیار کیا جائے۔ کیا یہ ایک ایسے چھوٹے سے ممتاز و موثر طبقہ کی زبان ہو جو کسی بھی تہذیبی روایت کا حامل ہے اور تعلیم رسل و

رسائل اور روزگار کے کچھ مخصوص حلقوں میں اپنی اجارہ داری برقرار رکھنا چاہتا ہے یا یہ عوام کی زبان ہو جو اُن میں تعلیم کی اشاعت اور خبر رسانی کا موثر ذریعہ بن سکے؟ "ہندوستانی" زبان خود اپنے مفہوم کے اعتبار سے اختلاف کا موضوع بن گئی۔ کچھ لوگوں نے یہ سمجھا کہ اس میں دیوناگری رسم الخط کے ساتھ اردو رسم الخط بھی شامل ہوگا۔ کچھ کے نزدیک اس کا مطلب عام فہم زبان سے تھا جو عوام میں آسانی سے سمجھی جا سکے۔ کچھ یہ مطلب سمجھتے تھے کہ ہندوستانی زبان دراصل ہندی اور اردو کو بہ حیثیت تہذیبی زبان کے یکساں حقوق دینے کی رعایت کے مترادف ہے۔ ۱۹۱۸ء میں مہاتما گاندھی نے پہلی بار ہندوستانی پالیسی کا اعلان کیا تھا۔ اُس وقت سے اِس اصطلاح کے صحیح معنی پر کبھی اتحاد نہ ہو سکا۔ گاندھی جی گجرات کے رہنے والے تھے۔ وہ اترپردیش کی عام زبانوں اور بالخصوص اُردو کی روایت سے صحیح طور پر واقف نہ تھے۔ اس لیے زبان کے مسئلہ پر اُن کے بیانات اکثر غلط فہمی اور اختلافات کا موجب بنے۔ وہ دراصل ہندوستانی کو فرقہ وارانہ مسئلہ کی مصالحت کے طور پر پیش کرنا چاہتے تھے لیکن ہندوستانی زبان کے حامیوں میں اس اصطلاح کے معنی ہمیشہ غیر واضح رہے۔ اس سے ہندی کے حامیوں کو فائدہ پہونچ گیا جو اپنے پروگرام کے متعلق ایک واضح خیال رکھتے تھے اور پرشوتم داس ٹنڈن کی قیادت میں منظم ہو گئے تھے۔

۹ دسمبر ۱۹۴۶ء کو دستور ساز اسمبلی کا پہلا اجلاس منعقد ہوا۔ چونکہ مسلم لیگ نے اس کا بائیکاٹ کیا تھا اس لئے یہ زیادہ تر انڈین نیشنل کانگریس کے اراکین پر مشتمل تھا۔ اراکین علیحدہ حلقۂ انتخاب کے اصول کے تحت منتخب ہوئے تھے۔ اسمبلی کے اجلاس تین سال کی مدت تک ہوتے رہے۔ اس دوران میں کئی بار ہندوستان کی سیاسی فضا بدلی۔ یہ تبدیلی زبان کے اختلاف میں بھی منعکس ہوتی رہی۔

۱۲ دسمبر ۱۹۴۶ء کو پہلی بار زبان کا مسئلہ پیش ہوا۔ یہ طے کیا گیا کہ بحث و مباحثہ کا ذریعہ ہندوستانی (اردو و ہندی) اور انگریزی کو ہونا چاہئے۔ روداد اِن زبانوں کے رسم الخط میں شائع

ہونا چاہئے۔ دوسری ہندوستانی زبانوں کو بھی استعمال کیا گیا۔ اس کے بعد جولائی میں دوبارہ
یہ مسئلہ پیش کیا گیا لیکن اس پر بحث و مباحثہ کو ملتوی کر دیا گیا۔ ۱۷ر جولائی ۱۹۴۷ء کو دستور ساز
اسمبلی کے باہر اسمبلی کے کانگریسی اراکین نے طے کیا کہ ہندی کو ہندوستان کی قومی زبان ہونا چاہیے۔
ہندی کی موافقت میں ۶۳ اور مخالفت میں ۳۲ ووٹ پڑے۔ دوسری بار دیوناگری کی موافقت
میں ۶۳ اور مخالفت میں ۱۸ ووٹ پڑے۔ دستور میں زبان کے سلسلہ میں ایک پیراگراف کا مسودہ
تیار کرنے کے لئے ایک کمیٹی بنا دی گئی جس کے اراکین مندرجہ ذیل تھے:

آچاریہ کرپلانی، جواہرلال نہرو، سردار پٹیل، پرشوتم داس ٹنڈن، کے ایم منشی، بال کرشن
شرما، پی۔ ڈی کھٹیان، ستیہ نرائن سنہا، روی شنکر شکلا، گووند ولبھ پنتھ، گوپالا سوامی آینگر،
شنکر راؤ دیو، سیٹھ گوند داس، راجکماری امرت کور، رنالنگم چٹیار، آر۔ آر۔ دیواکر، کرشن دت
پالی وار اور آر۔ ڈی۔ ڈھلیکر۔ ان میں سے پرشوتم داس ٹنڈن، سیٹھ گوند داس، جی۔ بی پنتھ،
کے۔ ایم۔ منشی، اور آر۔ ڈی۔ ڈھلیکر ہندی کی حمایت میں پیش پیش تھے۔ جواہرلال نہرو اور
کرپلانی ہندوستانی زبان کے موافقین میں سے تھے۔ پنڈت نہرو نے "وہپ" جاری کرنے سے
انکار کر دیا تھا کیونکہ وہ چاہتے تھے کہ کانگریس کا ہر ممبر اپنے ضمیر اور رائے کے مطابق اس مسئلہ
کو طے کرے۔

اسی ماہ ملک کی تقسیم کا فیصلہ کیا گیا۔ فطری طور پر اس تقسیم کا شدید اثر ان لوگوں پر بھی پڑا
جو عنقریب ہندوستان کی قومی زبان کا فیصلہ کرنے والے تھے۔ یہی وجہ تھی کہ کانگریس کے حلقہ میں
ہندی کی موافقت کو اکثریت حاصل ہوگئی۔ جب ۱۹۴۸ء میں زبان کا مسئلہ طے ہونے کو تھا تو
اس کو ہندوستانی کے بجائے ہندی کہا گیا۔ قبل اس کے کہ ۱۹۴۹ء میں دستور ساز اسمبلی میں
اس مسئلہ کو آخری طور پر طے کیا جاتا، اسمبلی کے کانگریسی اراکین نے کمیٹی کے مشورے کی بنیاد پر
گفت و شنید کی۔ گوپالا سوامی آینگر نے ایک تجویز پیش کی جس کی بنیاد پر بحث و مباحثہ ہوا۔ کے۔
ایم۔ منشی نے ایک مسودہ تیار کیا جو کچھ اس طرح تھا: "جیسا کہ شام کو کانگریس پارٹی نے فیصلہ

کیا ہے اور جس کی رپورٹ ۱۲ اگست ۱۹۴۹ء کے ٹائمز آف انڈیا میں شائع ہوئی ہے ہندی دیوناگری رسم الخط میں ملک کی زبان قرار پائے گی اور انگریزی دس سے پندرہ سال کی مدت تک بدستور جاری رہے گی۔ بہرحال ہندی کو وسیع اور ہمہ گیر ہونا ہے۔"

۲۲ اور ۲۴ اگست کو اسمبلی کے کچھ اور اجلاس ہوئے جس میں کانگریس کے تمام اراکین کسی متفقہ فیصلہ پر نہیں پہونچ سکے۔ مولانا ابوالکلام آزاد نے ہندی زبان کا مسئلہ اٹھایا لیکن بحث و مباحثہ بین الاقوامی یا ہندی اعداد کو اختیار کرنے تک محدود رہا۔ ہندی یا ہندوستانی پر کوئی ووٹ نہیں لئے گئے۔ پرشوتم داس ٹنڈن کی قیادت میں یو۔پی اور سی۔پی نے ہندی کے اعداد اختیار کرنے کے سلسلہ میں پرزور وکالت کی۔ اس پر جب پہلی بار ووٹوں کا شمار کیا گیا تو بین الاقوامی اعداد کی موافقت میں ۶۳ اور مخالفت میں ۵۴ ووٹ پڑے تھے۔ اس نتیجہ کے خلاف احتجاج کیا گیا۔ چنانچہ دوبارہ ووٹ شمار کئے گئے، اگرچہ یہ نہیں معلوم ہو سکا کہ یہ ووٹ شماری کس طرح کی گئی لیکن اس بار ہندی کی موافقت میں ۷۴ اور مخالفت میں ۷۵ ووٹ حاصل ہوئے۔ نہرو نے اراکین سے درخواست کی کہ وہ ایسے اہم فیصلہ پر متفقہ فیصلہ کریں لیکن پرشوتم داس ٹنڈن نے مصالحت سے انکار کیا۔

۲۵ اگست کو زبان کے متعلق پیراگراف کا مسودہ مکمل کر لیا گیا۔ پی سیتا رمیا اجلاس کے چیرمین تھے۔ انھوں نے ہر نقطۂ نظر کے ساتھ انصاف کرنے کی پوری کوشش کی۔ ہندوستانی زبانوں کی ترمیم شدہ فہرست میں ہندوستانی اور انگریزی زبانوں کو بھی شامل کر لیا گیا۔

مسودہ ۳۰۱/A کا متن مندرجہ ذیل ہے:

(۱) یونین کی سرکاری زبان بین الاقوامی اعداد کے ساتھ دیوناگری رسم الخط میں ہندی ہوگی۔

(۲) دستور نافذ ہونے سے ۱۵ برس کی مدت کے متعلق اس آرٹیکل کی دفعہ (۱) میں جو کچھ دیا ہوا ہے اُس کے باوجود انگریزی ہندیونین کے تمام سرکاری مقاصد کے لئے استعمال ہوتی

رہے گی۔"

ستمبر کے اوائل میں اعداد کے مسئلہ پر پھر ووٹ لئے گئے اس وقت ۷۷ اور ۷۷ نتیجہ برآمد ہوا۔ ہندی کے موافقین نے بالآخر پندرہ برس کی مدت کے لئے بین الاقوامی اعداد کی منظوری دے دی۔

۱۳ ستمبر کو دستور ساز اسمبلی میں زبان کے مسئلہ پر بحث ومباحثہ شروع ہوا۔ بحث ومباحثہ کا آغاز ہندی کے سلسلے میں قومی یا سرکاری اصطلاحوں کے معنی کے فرق سے ہوا۔ یہ بحث ہندی اور ہندوستانی کے حامیوں کے استدلال کے مطابق چلتی رہی۔ اقلیتوں اور غیر ہندی علاقوں کے نمایندوں نے ہندوستانی کی موافقت میں وکالت کی۔ بمبئی اور مدراس کے مندوبین نے کہا کہ کانگریس پارٹی میں ہندوستانی زبان کی موافقت کی ایک روایت رہی ہے اور یہی مناسب ہے۔ بمبئی کے شنکر راؤ دیو نے کہا: "میں ہندوستانی چاہتا ہوں کیونکہ میں محسوس کرتا ہوں کہ ایسی صورت میں کسی طرح کی پابندیاں نہیں رہیں گی اور کسی مخصوص طبقہ کو نئی زبان بنانے کی برتری حاصل نہیں ہوگی۔" یہ شبہ کیا جا رہا تھا کہ یو۔پی، سی۔پی اور بہار کے حامیان ہندی اپنی زبان کو پورے ملک پر تھوپنا چاہتے ہیں جس سے کہ دوسرے صوبے نقصان میں رہیں گے۔ مدراس کی شریمتی درگا بائی نے رگھوی شنکر شکلا پر الزام لگاتے ہوئے کہا کہ "جناب آپ کا کسی صوبائی زبان کو قومی زبان بنانے کا رویہ ہی غیر ہندی بولنے والے عوام میں تلخی پیدا کرنے کا ذمہ دار ہے۔" حسرت موہانی نے کہا کہ "پرشوتم داس ٹنڈن صاحب کا یہ بیان کہ یو۔پی ایک ہندی صوبہ ہے بالکل غلط ہے۔" انھوں نے اس سلسلہ میں صوبہ میں رائے شماری کا مطالبہ کیا۔ سی۔پی کے قاضی کریم الدین صاحب نے کہا کہ "اس مسئلہ کو مرکزی پارلیمنٹ کو طے کرنا چاہیئے۔ چونکہ دستور ساز اسمبلی کا انتخاب جمہوری اصولوں کے تحت نہیں ہوا ہے اس لئے یہ اس مسئلہ کو طے نہیں کر سکتی۔" انھوں نے کہا کہ "ہندی کو صرف اس وجہ سے قومی زبان بنایا جا رہا ہے کہ پاکستان میں اردو کو قومی زبان کی حیثیت سے تسلیم کر لیا گیا ہے۔ یہ رویہ کانگریس کی اعلان

شدہ پالیسی کے خلاف ہے۔ اگر آج مہاتما گاندھی زندہ ہوتے تو وہ اس مسئلہ میں کانگریس کو اپنی سابقہ پالیسی پر مضبوطی کے ساتھ قائم رکھ سکتے تھے اور ہندوستانی کو دونوں رسم الخط میں منظور کراتے۔ آپ نے انگریزی کو دس پندرہ سال تک برقرار رکھنے کا فیصلہ کرلیا لیکن اردو رسم الخط کو ممنوع قرار دے کر مسلمانوں کو ان کے حقوق سے محروم کردیا۔ چونکہ آپ اکثریت میں ہیں اس لئے اس کو ممنوع قرار دے کر زبان کو بالکل ختم کردینا چاہتے ہیں۔ ایسا کیوں ہو رہا ہے؟ میں جانتا ہوں کہ ایسا صرف اس وجہ سے ہو رہا ہے کہ ہمارے جذبات ابھی ٹھنڈے نہیں ہوئے ہیں۔ یہ ابھی ہمارے غیر جانبدارانہ فیصلہ کرنے کی صلاحیت پر غالب ہیں اور اسی کا نتیجہ ہے جو اس ردعمل کی صورت میں ظاہر ہوا ہے۔"

نہرو اور آزاد نے بھی ہندوستانی زبان کی موافقت کی۔ نہرو نے اس بات کو تسلیم کیا کہ وہ زبان سے متعلق کانگریس کے پاس کیے ہوئے رزولیوشن سے مطمئن نہیں ہیں۔ انھوں نے کہا کہ "میں چاہتا تھا کہ اس رزولیوشن میں ہندوستانی زبان پر زیادہ زور دیا جائے لیکن جو کچھ ہوا اور جس کے نتیجہ میں رزولیوشن اس شکل میں ہمارے سامنے آیا ہم اس کو منظور کرتے ہیں۔" مولانا ابوالکلام آزاد اتنا بھی ماننے کے لئے تیار نہ تھے۔ کانگریس میں زبان کی پالیسی کے متعلق اچانک تبدیلی سے وہ بہت دل شکستہ ہو گئے تھے۔ انھوں نے ڈرافٹ کمیٹی میں شریک ہونا بھی چھوڑ دیا اور بیان دیا کہ "میں نے کمیٹی کی پہلی میٹنگ میں شرکت کی تھی۔ میں نے اسی وقت یہ محسوس کرلیا تھا کہ کمیٹی کے اراکین فیصلہ سے قبل ایک خاص طور کی سوچی سمجھی ذہنیت رکھتے ہیں۔ وہ کسی طرح ہندی کے بجائے ہندوستانی کو منظور نہ کریں گے اور نہ ہی وہ کسی ایسی تعبیر کو ماننے کے لئے تیار ہوں گے جو ہندی کے دامن کو وسیع کردے۔" انھیں خاص طور پر اس بات کا صدمہ تھا کہ یو۔پی کی حکومت نے یہ فیصلہ کرلیا کہ پورے صوبہ کی زبان صرف ہندی ہے۔ انھوں نے کہا کہ "موجودہ حالات میں حقیقت پسندی کا مطالبہ تو یہ تھا کہ اردو کو کم از کم اپنی ہی جنم بھومی یو۔پی میں سرکاری زبان کی حیثیت سے تسلیم کرلیا جاتا۔ لیکن ایسا نہیں

کیا گیا اور ہندی کو صرف ایک رسم الخط میں سرکاری زبان کی حیثیت سے تسلیم کرلیا گیا۔ آج یہ مسئلہ طے ہونے کو ہے اور ہم کو یقین ہے کہ فیصلہ ہندی کی موافقت میں ہو جائے گا۔ زبان کا نام اتنا اہم نہیں ہے جتنا کہ اس کا کیریکٹر۔ ہم اس کو اس کی حقیقی شکل میں ہندوستانی کہہ کر باقی رکھنا چاہتے تھے۔ اکثریت نے اس کو گوارا نہ کیا۔ لیکن اب بھی یہ ملک کے ہاتھ میں ہے کہ وہ ہندی کی شکل وصورت مسخ نہ ہونے دیں۔" ان تقاریر کا حسرت موہانی پر بے حد اثر ہوا۔ وہ نہرو اور آزاد کی منہ بھرائی کی پالیسی سے بہت مایوس ہو گئے، یہاں تک کہ اپنی ترمیم کو بھی بحث و مباحثہ سے خارج کرالیا۔ انھوں نے کہا کہ میں اس معاملہ میں اپنے اظہار خیال کے حق سے بھی دستبردار ہوتا ہوں۔ البتہ اس پورے رویہ کی صرف مخالفت کرتا ہوں۔

ڈرافٹ دوبارہ تیار اور اسمبلی کے سامنے پیش کیا گیا۔ فیصلہ کرنے سے قبل کچھ تجاویز پیش کی گئیں لیکن زیادہ تر واپس لے لی گئیں۔ ۳۰۱/۸ میں ہندی کے بجائے ہندوستانی کی تجویز کو اکثریت کی مخالفت کے مقابلہ میں صرف ۱۴ ووٹ کی حمایت حاصل ہوئی۔ دیوناگری کے ساتھ اردو رسم الخط کو شامل کرنے کی حمایت میں صرف ۱۲ ووٹ پڑے۔ آئنگر کی ڈرافٹ تجویز کو منظور کرلیا گیا۔ صرف حسرت موہانی نے اصرار کیا کہ اُن کی مخالفت کو ریکارڈ کیا جائے۔

ان اطلاعات کی بنا پر ہم مندرجہ ذیل نتائج اخذ کرسکتے ہیں:

(۱) ملک کی تقسیم کو منظور کرنے کے کچھ ہی دن بعد ۱۹۴۷ء کے موسم گرما میں ہندی کی حمایت میں رائے عامہ کو ہموار کرکے ایک فیصلہ کرلیا گیا تھا۔ کانگریس میں ہندی کو ۶۳ ووٹ کی حمایت حاصل تھی اور مخالفت میں ۳۲ ووٹ تھے۔

(۲) دو سال بعد ۱۹۴۹ء میں جو اختلاف زیر بحث تھا وہ ہندی زبان سے متعلق نہ تھا بلکہ ہندی کے اعداد کو اختیار کرنے سے متعلق تھا کیونکہ دستور ساز اسمبلی کے کانگریسی اراکین میں ہندی زبان پر پہلے ہی اتفاق رائے ہو چکا تھا۔ اعداد سے متعلق تجویز پر جو ووٹ لئے گئے تھے اس میں ہندی کے اعداد کی حمایت کو ایک ووٹ کی اکثریت حاصل ہوئی تھی۔ لیکن اس

اکثریت نے یہ مسئلہ طے نہیں کیا تھا۔ اس کے بجائے ایک مصالحت ہوگئی تھی جس کے نتیجہ میں بین الاقوامی اعداد کو ۱۵ برس تک باقی رکھنا منظور کر لیا گیا تھا۔

(۳) اگست و ستمبر ۱۹۴۹ء کے بحث و مباحثہ میں ہندوستانی کو پوری طور پر خارج از بحث نہیں کیا گیا تھا کیونکہ ہندوستانی کے حامیوں کا ایک طبقہ دب جانے پر تیار نہ تھا۔ صرف آئینگر کی آخری ڈرافٹ تجویز پر ووٹ لئے گئے تھے اور اس پہ ہندوستانی کی حمایت میں ۱۴ ووٹوں کے مقابلہ میں ہندی کی حمایت کو اکثریت حاصل تھی۔

اس لئے یہ جو عام طور پر خیال کیا جاتا ہے کہ ہندوستان کی سرکاری زبان ہندی کو محض ایک ووٹ کی اکثریت سے طے کیا گیا غلط ہے کیونکہ اس معاملہ سے متعلق جو ریکارڈز دستیاب ہیں ان سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی۔ دستورِ ہند میں مرکزی زبان کے پیراگراف کا متن درج ذیل ہے:

پارٹ XVII، باب (۱)، یونین کی زبان

۳۴۳۔ یونین کی سرکاری زبان

(۱) یونین کی سرکاری زبان دیوناگری رسم الخط میں ہندی ہوگی۔ یونین کے سرکاری مقاصد کے لیے جو اعداد استعمال کئے جائیں گے وہ ہندوستانی اعداد کی اس شکل میں ہوں گے جنھیں بین الاقوامی طور پر اپنا لیا گیا ہے۔

ایک مخصوص پیراگراف اقلیتوں کو اُن کی مادری زبان میں تعلیم سے متعلق ہے۔ اس سلسلہ میں ایک آفیسر کا تقرر کیا گیا جس کی ذمہ داری یہ ہے کہ وہ ان قراردادوں کی صحیح طور پر تعمیل کی نگرانی کرے۔ دستور کی آٹھویں شیڈیول میں اردو کو سرکاری طور پر تسلیم شدہ زبان کی حیثیت سے شامل کیا گیا۔ لیکن سندھی اور سنسکرت کی طرح اس کے نصیب میں بھی کوئی اپنا علاقہ نہیں ہے۔

ڈاکٹر ماجد حسین

زندگی پر آب و ہوا کا اثر

آدمی اپنے ماحول سے متاثر ہوتا ہے اور اس کو متاثر بھی کرتا ہے۔ انسانی طرز زندگی پر زمین کی ساخت اور اس کے محل وقوع، قدرتی نظام آب رسانی، آب و ہوا، مٹی، معدنیات، نباتات اور حیوانات کا اثر پڑتا ہے۔ لیکن ان عناصر میں آب و ہوا زندگی کو سب سے زیادہ متاثر کرتی ہے۔

بحر و بر میں۔ میدان، پلیٹو اور پہاڑ میں۔ نخلستان اور ریگستان میں۔ منطقۂ حارہ، منطقۂ معتدلہ اور منطقۂ باردہ میں تہذیب کی ہر ایک منزل بڑی حد تک آب و ہوا کے تابع رہی ہے۔ آدمی کن علاقوں میں سکونت اختیار کر سکتا ہے، اس کے کاروبار، صنعت و حرفت، بستیاں اور ان کی تشکیل، مکانوں کے ڈیزائن، ذرائع آمد و رفت، فصلیں اور فصلوں کی آبیاری کے طریقے سب ہی کا تعین آب و ہوا کی مناسبت سے ہوتا ہے۔ آب و ہوا انسان کی سماجی، سیاسی، معاشی، مذہبی اور اخلاقی زندگی کو متاثر کرتی ہے۔ درحقیقت آب و ہوا اور انسانی تہذیب کے ارتقا میں گہرا اور براہ راست تعلق ہے۔

عرصۂ قدیم سے ماہرین جغرافیہ اور سائنس داں اپنے مشاہدہ کی بنیاد پر آب و ہوا کی بنیادی اہمیت پر زور دیتے رہے ہیں۔ مثال کے طور پر ہپوکریٹیز کے خیال کے مطابق آب و ہوا میں علاقائی فرق کی وجہ سے آدمیوں کے رنگ روپ جدا جدا ہیں۔ کالے، گورے اور پیلے رنگ کی نسلوں میں ظاہری امتیاز آب و ہوا کی وجہ سے ہے۔ واقعی اگر ایک نسل کے آدمی کو

اس کے ماحول سے جدا کر کے دوسری آب وہوا میں رکھا جائے تو اس کے بود و باش، رہن سہن اور زندگی کے طور طریقوں میں فرق پڑ جائے گا۔ طویل مدت کے بعد رنگ و روپ اور جسم کی بناوٹ پر بھی آب وہوا کا اثر رونما ہونے لگے گا۔ ارسطو کے مطابق ٹھنڈی آب وہوا میں رہنے والے گرم آب وہوا میں رہنے والوں کے مقابلے میں گھٹیلے جسم کے، زیادہ تندرست، طاقتور اور جفاکش ہوتے ہیں۔ پلینی نے بھی کپمی اور نیگرو نسل کے لوگوں کے کالے رنگ، گھنگھریالے بال اور ان کے جسم کی مخصوص بناوٹ کی وضاحت آب وہوا ہی کی بنیاد پر کی ہے۔ پلینی کے مطابق گرم مرطوب آب وہوا (استوائی آب وہوا) میں رہنے والے کند ذہن، سست، کمزور، بزدل، جذباتی اور پست حوصلہ ہوتے ہیں۔ اس کے برعکس معتدل اور سرد آب وہوا کے رہنے والے محنتی، جفاکش، ذہین، چست، حوصلہ مند اور نرم طبیعت ہوتے ہیں۔ ابن خلدون نے بھی دنیا کو آب وہوا کی بنیاد پر سات خطوں میں تقسیم کیا اور وضاحت کی کہ قطبین کے قریب کے علاقے زیادہ سرد ہونے کے سبب رہائش کے لئے موزوں نہیں۔ اسی طرح استوائی علاقوں میں بھی گنجان بستیاں آباد نہیں ہو سکتیں کیونکہ یہاں کی آب وہوا گرم مرطوب ہے جس میں مضر جراثیم اور جانور آدمی کی صحت پر غلط اثر ڈالتے ہیں۔ دنیا کی بیشتر آبادی اسی لئے منطقۂ معتدلہ میں رہتی ہے۔ منطقۂ معتدلہ کے آدمی دانشمند اور جفاکش ہوتے ہیں اور ان کی طبیعت میں اعتدال پایا جاتا ہے۔

جرمن سائنسدان رٹیزل بھی آب وہوا کو زندگی پر اثر ڈالنے والا خاص محرک قرار دیتے ہیں۔ رٹیزل کے مطابق کسی جگہ کا محل وقوع وہاں کی آب وہوا کا تعین کرتا ہے اور آب وہوا اس علاقے کے ارضی خدوخال، نظام آب رسانی، نباتات، حیوانات اور مٹی کی خصوصیات کو جنم دیتی ہے اور یہ عناصر مجموعی طور پر آدمی کے کاروبار، بود و باش، خوراک، رہائش گاہ، طرز زندگی، معیشت، اخلاقی معیار اور تہذیب و تمدن کو متاثر کرتے ہیں۔ امریکن ماہرین موسمیات ہنٹنگٹن بھی آب وہوا کو انسانی ترقی کو متاثر کرنے والا

سب سے اہم محرک تسلیم کرتا ہے ۔ ہنٹنگٹن کے مطابق ماضی میں آبادی ایک جگہ سے دوسری جگہ آب وہوا کی تبدیلی کے ساتھ منتقل ہوتی رہی ہے ۔ اپنے بیان کی تائید میں اس نے میسوپوٹامیا اور وسطی ایشیا کی مثالیں پیش کی ہیں ۔ ایک وقت میں مذکورہ علاقے تہذیب وتمدن کے گہوارے تھے اور کثیر تعداد میں آبادی ان علاقوں میں رہتی تھی ۔ لیکن آب وہوا میں تبدیلی کی وجہ سے یہاں کی آبادی منتقل ہوگئی اور آبادی کے انتقال کے ساتھ ہی ان کی تہذیب بھی معدوم ہوگئی ۔

آب وہوا کے خاص خاص عناصر درجہ حرارت ، بارش ، رطوبت ، ہوا کا دباؤ ، ہوائیں اور آندھی اور طوفان ہیں ۔ ذیل میں مختصر طور پر چند مثالیں دے کر آب وہوا کے ان عناصر کا انسانی زندگی پر اثر واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے ۔

درجۂ حرارت آب وہوا کا بڑا اہم عنصر ہے ۔ ہوا کی گرمی یا سردی کو درجۂ حرارت کہتے ہیں ۔ کرۂ باد سے سورج کی کرنیں گذر کر زمین کو گرم کرتی ہیں اور زمین کی گرمی سے کرۂ باد گرم ہوتا ہے ۔ روئے زمین پر حرارت کی تقسیم یکساں نہیں ہے ۔ یہ مختلف مقامات پر مختلف ہے ۔ استوائی علاقوں میں جہاں سورج کی کرنیں عمودی پڑتی ہیں خوب گرمی ہوتی ہے اور درجہ حرارت سال بھر اسّی ڈگری فارن ہائٹ سے اونچا رہتا ہے ۔ اس کے برعکس قطبی علاقوں میں سورج کی کرنیں ترچھی پڑتی ہیں اس لئے وہاں خوب سردی پڑتی ہیں اور سال بھر درجۂ حرارت نقطۂ انجماد کے آس پاس رہتا ہے ۔ کرۂ ارض پر درجۂ حرارت کی مساوی تقسیم نہ ہونے کی وجہ سے دنیا کے مختلف حصوں میں مختلف قسم کی آب وہوا پائی جاتی ہے اور مختلف حصوں میں لوگوں کی غذا بود وباش ، کاروبار اور طرز زندگی میں فرق پایا جاتا ہے جو ان کے طریقۂ کار اور سوچنے کے طریقے کو متاثر کرتا ہے ۔ نتیجتاً اسی لئے دنیا کے مختلف خطوں میں ہم آدمی کو تہذیب کی مختلف منازل میں دیکھ سکتے ہیں ۔ گرم مرطوب آب وہوا کے استوائی علاقوں میں آج بھی بہت سے قبیلے آدم خور ہیں ۔ قطبینی علاقوں میں سیل مچھلی کے گوشت پوست ہڈی اور چربی سے

وہاں کے رہنے والے کل ضروریات زندگی پورا کرتے ہیں اور دنیا کے ترقی یافتہ علاقوں سے الگ رہنے میں خوشی محسوس کرتے ہیں جس کی وجہ سے یہ دقیانوسی اور قدامت پسند رویہ کے حامی ہیں۔ جبکہ معتدل آب وہوا میں رہنے والے سائنس اور ٹیکنولوجی میں بہت آگے بڑھ کر چاند تک پہنچ گئے ہیں۔

کسی علاقے یا خطے کا سالانہ اوسط درجہ حرارت کاروبار پر اتنا اثر نہیں ڈالتا جتنا کہ وہاں کے سب سے گرم اور سب سے سرد مہینے کا اوسط درجۂ حرارت متاثر کرتا ہے۔ مثال کے طور پر دہلی کا سالانہ اوسط درجہ حرارت ۵، ڈگری فارن ہائٹ ہے۔ اس درجہ حرارت سے دہلی میں چلنے والی گرم ہوا لُو اور سرد لہر کا بالکل اندازہ نہیں ہوتا۔ جون کے مہینے میں دہلی کا اوسط درجۂ حرارت تقریباً ۸۵ ڈگری فارن ہائٹ رہتا ہے۔ ایسی گرمی میں دن کے وقت گھروں سے باہر نکلنا مشکل ہو جاتا ہے۔ گرم لُو سے بچنے کے لئے مکانوں کے تہ خانوں میں پناہ لینی پڑتی ہے۔ گھاس جھلس جاتی ہے اور جن علاقوں میں آبیاری کا معقول بندوبست نہیں وہاں فصلیں سوکھ جاتی ہیں۔ اس کے برعکس جنوری کے مہینے میں دہلی کا اوسط درجۂ حرارت تقریباً ۵۰ ڈگری فارن ہائٹ رہتا ہے۔ اتنے نیچے درجہ حرارت میں سردی سے بچنے کے لئے گرم کپڑوں کا استعمال ضروری ہو جاتا ہے۔ سرد لہر سے بہت سی اموات واقع ہوتی ہیں۔ صبح کے وقت پالا پڑنے سے سبزی گنے اور پھلوں کی فصلوں پر برا اثر پڑتا ہے۔ پالے کی شدت سے باغیچہ اور اناج کی فصلیں بھی متاثر ہوتی ہیں۔ ایسے میں ذرائع آبپاشی ہی کاشتکاروں کی ایک حدتک مدد کرتے ہیں۔ انتہائی سردی اور گرمی دونوں ہی حالتوں میں شمالی ہند کے کاشتکاروں کو سخت مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔

شدید درجۂ حرارت کا انسانی زندگی پر جو اثر پڑتا ہے اس کو دوسرے حصوں کی مثالوں سے واضح کیا جا سکتا ہے۔ استوائی علاقوں میں جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے سال بھر اونچے درجۂ حرارت رہتے ہیں اور سال کے کسی بھی مہینے میں اوسط درجۂ حرارت ۸۰ ڈگری فارن ہائٹ سے کم نہیں رہتا۔ لیکن خط استوا کے علاقوں میں دن اور رات کے درجۂ حرارت میں خاصا فرق

ہو جاتا ہے۔ جس کی وجہ سے استوائی علاقوں میں رات کے نیچے درجۂ حرارت کی وجہ سے رات کو وہاں کا سردی کا موسم کہا جاسکتا ہے۔ رات کے وقت ٹھنڈ سے بچنے کے لئے وہاں کے رہنے والوں کو بچاؤ کرنا پڑتا ہے اور بہت سے لوگ ٹھنڈ کی زد میں آجاتے ہیں۔ فیجی جزیرہ (استوائی آب و ہوا) کے لوگ جو دن میں کپڑے برائے نام پہنتے ہیں وہ شام کو سردی سے بچنے کے لئے بھاری کوٹ اور گرم لبادہ استعمال کرتے ہیں۔ استوائی آب وہوا میں رہنے والوں کی سردی کو برداشت کرنے کی قوت بہت کم ہوتی ہے اس لئے گرم آب وہوا کے باوجود درجۂ حرارت میں معمولی کمی آنے سے یہ لوگ سردی کی زد میں آجاتے ہیں۔ ایک رپورٹ کے مطابق استوائی علاقوں میں ٹھنڈ لگ کر مرنے والوں کی تعداد سرد آب وہوا کے علاقوں کے مقابلے میں زیادہ ہے۔

بہت اونچے اور بہت نیچے درجۂ حرارت سے انسانی جسم مطابقت پیدا کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ تاہم نوعمر بچے، ضعیف العمر بیمار اور کمزور دل کے لوگ آسانی سے یہ تطابق پیدا نہیں کر پاتے۔ گرمی کے موسم میں گرم لو اور سردی کے موسم میں سرد لہر کے دوران شمالی ہند میں کمزور آدمی اور نوعمر بچوں کی اموات کے حادثات اکثر دیکھنے میں آتے ہیں۔ براعظم انٹارکٹک میں انسانی بستیوں کا نہ ہونا اور ٹنڈرا کے میدان میں رہنے والے اسکیموؤں کی پچھڑی ہوئی حالت اس امر کی دلیل ہے کہ بہت نیچا درجۂ حرارت انسانی تہذیب کی ترقی میں بڑی رکاوٹ ہے۔ اسی طرح دنیا کے گرم مرطوب علاقے بھی آدمی کی ترقی کے لئے سازگار نہیں ہیں۔ انسانی تہذیب و ترقی کا انحصار ذہنی توانائی پر ہوتا ہے۔ میڈیکل ریسرچ نے ثابت کردیا ہے کہ گرم اور گرم مرطوب آب وہوا کے علاقوں میں کم لوگ چست رہ پاتے ہیں۔ ہنٹنگٹن کے مطابق ۵۰ ڈگری فارن ہائٹ سے ۶۰ ڈگری فارن ہائٹ کے درمیان درجۂ حرارت ذہنی کام کرنے والوں کے لئے زیادہ مناسب ہے اور جسمانی کام کرنے والے بھی ایسے ماحول میں زیادہ دیر تک کام کرسکتے ہیں۔ استوائی علاقوں میں چونکہ درجۂ حرارت ۷۰ ڈگری فارن ہائٹ سے زیادہ رہتا ہے اس لئے یہاں کے رہنے والوں میں ذہنی صلاحیتوں کا فقدان ہے۔ جسمانی اعتبار سے بھی دنیا کے سب سے چھوٹے قد کے

آدمی پگمی سب سے چھوٹی چڑیا "ہمنگ برڈ" اور سب سے چھوٹے گوشت خور جانور روڈنٹس استوائی آب و ہوا میں رہتے ہیں۔ استوائی آب و ہوا سے شمال اور جنوب کی طرف جاتے ہوئے انسانی قدوقامت میں اضافہ ہوتا جاتا ہے۔

کرۂ باد میں موجود رطوبت اور خاص طور سے اضافی رطوبت کا بھی آدمیوں، حیوانات اور نباتات پر گہرا اثر پڑتا ہے۔ دنیا کے جن علاقوں میں درجۂ حرارت اونچے رہتے ہیں اور ساتھ ہی اضافی رطوبت بھی زیادہ رہتی ہے وہاں انسان کاہل رہتا ہے۔ خودرو پودے اُگ کر فصلوں کو نقصان پہنچاتے ہیں اور طرح طرح کے جراثیم پیدا ہوکر ہیضہ، چیچک، ملیریا اور موسمی بخار جیسی مہلک بیماریوں کو جنم دیتے ہیں۔ دہلی اور اس کے قرب وجوار میں اگست کے مہینہ کا موسم ایسا ہی رہتا ہے۔ اس کے برعکس جن علاقوں میں درجۂ حرارت اور اضافی رطوبت زیادہ رہتی ہے وہاں بھی آدمی کو رہنے، کام کرنے اور کھیتی کرنے میں دشواری ہوتی ہے۔ دنیا کے جن علاقوں میں درجۂ حرارت کم اور اضافی رطوبت بھی کم رہتی ہے (مثال کے طور پر وسطی سائبیریا اور گوبی کا پلیٹو وغیرہ) وہاں آدمیوں کی جلد پھٹنے لگتی ہے۔ چہرے پر خراش سی پڑجاتی ہیں جن کے ذریعہ بیماری کے جراثیم جسم کے اندر داخل ہوجاتے ہیں۔ اسی طرح اگر درجۂ حرارت زیادہ اونچے اور اضافی رطوبت برائے نام ہو (جیسے ریگستانوں میں یا شمالی ہند کے میدان میں مئی کا مہینہ) اور تیز ہوا چلتی ہو تو فصلوں کو بڑے پیمانہ پر نقصان پہنچتا ہے۔ کمزور آدمی اور بچے گرم ہوا کی زد میں آکر فوت ہوجاتے ہیں۔ فصلوں کو بچانے کے لئے فصلوں کی آبیاری سخت محنت کے ساتھ کرنی پڑتی ہے۔ پالتو جانوروں کو گرم ہوا سے بچانے کے لئے خصوصی انتظامات کرنے پڑتے ہیں، ایسے ماحول میں دودھ دینے والے جانور کم دودھ دینے لگتے ہیں۔

درجۂ حرارت اور رطوبت کے علاوہ آب و ہوا کا تیسرا اہم عنصر بارش ہے۔ بارش سے آدمی کو پانی پینے، جانوروں کو پانی پلانے، کھیتوں میں آبپاشی اور صنعتوں کے لئے پانی ملتا ہے۔ دنیا کے ایسے حصے جہاں بارش کم ہوتی ہے اور پانی کی قلت ہے وہاں کم آدمی آباد ہیں۔

صحارا، عرب، ایران، شام، مغربی آسٹریلیا، کالاہاری، جنوبی کیلیفورنیا اور راجستھان وغیرہ۔
جہاں اوسط سالانہ بارش ۲۰ انچ سے زیادہ ہے وہاں دنیا کی بیشتر آبادیاں قائم ہیں۔ مانسونی آب وہوا اور مغربی ہواؤں کے علاقے (مغربی یورپ) اس کی مثالیں ہیں۔ بارش کی بنیاد پر دنیا کو مرطوب، نیم خشک اور خشک خطوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ مرطوب اور خشک آب وہوا میں پائے جانے والے حیوانات، نباتات اور انسان اپنے ماحول سے زبردست مطابقت پیدا کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔

درجۂ حرارت کی طرح کسی خطے میں ہونے والی سالانہ بارش اتنی اہم نہیں جتنا کہ اس بارش کی مقدار کا مختلف مہینوں میں پھیلاؤ اہم ہے۔ فرض کیجیے کسی علاقے میں اوسط سالانہ بارش چالیس انچ ہوتی ہے اور اس کا پچاس فیصدی یعنی بیس انچ بارش صرف ایک مہینے میں اور باقی بیس انچ چار مہینوں میں ہوتی ہے یعنی سال کے سات مہینوں میں بارش بالکل نہیں ہوتی۔ بارش کی اس غیر مساوی تقسیم کا کاشتکاروں کے زرعی کیلنڈر پر گہرا اثر پڑتا ہے۔ کسی مہینے میں شدید بارش سے سیلاب آسکتے ہیں جو جانی اور مالی نقصان کا سبب بنتا ہے۔ سیلاب کے فوراً بعد بارش نہ ہونے سے خشک سالی ہوسکتی ہے۔ مانسونی آب وہوا کے علاقوں میں ایسی تباہ کاریاں اکثر دیکھنے میں آتی ہیں۔ گزشتہ سال ہی ہندوستان کے بیشتر حصوں میں مانسون کے وقت پر نہ ہونے سے بہت سے وسیع علاقوں میں خریف کی فصلیں نہیں بوئی جاسکیں اور ستمبر کی ابتدا میں زیادہ بارش سے بہت سے حصوں کی فصلیں تباہ ہوگئیں۔
جس سال شمالی ہندوستان میں بارش اوسط سے کچھ زیادہ ہوتی ہے اس سال گنگا کے میدان میں آبیاری کے لئے بنائے گئے کنویں زیادہ پانی دیتے ہیں۔ جس سال بارش کی مقدار اوسط سے کم رہتی ہے اس سال فصلوں کے لئے کنوؤں میں پانی ناکافی رہتا ہے اور بعض مرتبہ تو کہیں کہیں پینے کا پانی بھی نہیں مل پاتا۔ مہاراشٹر امسال ایسے ہی حالات سے دوچار ہے۔ ۱۹۶۷ء میں بہار کے کنویں خشک ہوگئے تھے گویا بارش کی مقدار اور سطح آب زیر زمین میں براہ راست

گہرا ربط ہے۔ ایسے سخت حالات میں آبادی ترک وطن کر کے دوسرے بہتر مقامات پر جا بستی ہے۔ پن بجلی پیدا کرنے والے بہت سے مراکز پانی کی کمی کی وجہ سے جزوی طور پر ناکام ہو جاتے ہیں۔ بھاکڑہ بند امسال بارش کی کمی کی وجہ سے کم بجلی پیدا کر پا رہا ہے۔ اسی طرح اگر کسی علاقے میں مختصر مدت یعنی دو ایک دن میں شدید بارش ہو جائے تو اس سے سیلاب آجاتا ہے۔

دریاؤں کا پانی کناروں کو عبور کر کے باہر پھیل جاتا ہے جس سے بعض مرتبہ سڑکیں کٹ جاتی ہیں، دریا کے کنارے کے بند ٹوٹ جاتے ہیں، پشتوں کو نقصان پہنچتا ہے۔ سیلاب کا پانی کھیتوں، باغیچوں اور سڑکوں کو مٹی اور سلٹ سے ڈھک لیتا ہے۔ پتھر سے بنے مکانوں کو منہدم کر دیتا ہے اور لکڑی سے بنے مکانوں کی بنیادوں کو ہلا کر اپنے ساتھ بہا لے جاتا ہے۔ جو فرش سیلاب سے تباہ نہیں ہوتے ان کے فرش میں نمی ٹھہر جاتی ہے اور سیلاب ختم ہونے کے کافی عرصہ بعد تک نمی رہتی ہے۔ ایسی نمی میں طرح طرح کے جراثیم پیدا ہو جاتے ہیں جن سے مہلک بیماریاں پھیلنے کا ڈر رہتا ہے۔ جن عمارتوں میں سیلاب کا پانی داخل ہو جاتا ہے ان میں رکھا ہوا اناج، چارہ اور سامان خراب ہو جاتا ہے۔ علاوہ ازیں فصلوں کو شدید نقصان پہنچتا ہے اور سیلاب سے قحط جیسے حالات پیدا ہو جاتے ہیں۔

ریاست ہائے متحدہ امریکہ میں ۱۵ر جنوری ۱۹۳۷ء کو برف و باراں کی شدت سے ایک زبردست سیلاب آیا۔ موسلا دھار بارش اور برف پڑنے سے مسی سیپی اور اس کے معاون دریاؤں بالخصوص اوہایو اور کانسس کا پانی چڑھنا شروع ہوا۔ ۲۵ر جنوری تک اس سے تقریباً دس لاکھ آدمی متاثر ہوئے۔ ۲۷ر جنوری کو سیلاب کا عظیم خطرہ پیدا ہو گیا۔ خطرہ کے پیش نظر مسی سیپی دریا کے دونوں طرف ۸۰ کلومیٹر کی دوری تک کل آبادی کو خالی کرانے کی کوشش کی گئی۔ آبادی خالی کرنے کے لئے ۳۵۰۰۰ موٹر گاڑیاں استعمال میں لائی گئیں لیکن بہت سی گاڑیاں مخدوش علاقے سے باہر نہیں جا پائی تھیں کہ پانی قصبات اور دیہاتوں میں گھس گیا۔ جس سے ۷۵ نیصدی مکان چند گھنٹوں میں منہدم ہو گئے۔ جن

لوگوں نے مکانوں کی چھت پر پناہ لی وہ مکان کے ساتھ نیچے آگرے۔ پانی کے دھارے کی رفتار ۵۶ کلومیٹر فی گھنٹہ تھی۔ لوئی ویل کے اوپری حصے میں جمع کردہ پٹرول کے ذخائر پھٹ گئے اور اس طرح سیلاب سے آگ لگ گئی۔ قیاس ہے کہ اس سیلاب میں ۳۰ ارب ڈالر کا نقصان ہوا تھا۔

خشک اور نیم خشک علاقوں میں اتفاقیہ تیز بارش سے خطرناک سیلاب آجاتے ہیں جو بہت تباہ کن ثابت ہوتے ہیں۔ ریگستانی اور نیم ریگستانی علاقوں میں اچانک تیز بارش سے جانی اور مالی نقصان کی ایک طویل فہرست سے ضخیم کتاب تیار کی جاسکتی ہے۔ خشک آب وہوا کے علاقوں میں اتفاقیہ تیز بارش سے تیز رفتار پانی کے دھارے اپنے ساتھ ریت، پتھر اور ملبا کثیر مقدار میں بہاکر لے جاتے ہیں۔ ایسے دھاروں سے ہونے والے نقصان کی شدت کا اندازہ وسط ایشیا کے علاقے سے مثال دیکر سمجھایا جاسکتا ہے۔ الماعطا شہر کے آس پاس ۸ جولائی ۱۹۲۱ء کو دوپہر بعد تقریباً چار گھنٹے موسلا دھار بارش ہوئی۔ دو گھنٹے بعد شام کے چھ بجے ملایا الماعطا دریا کا پانی کناروں کو پار کرکے دو میٹر اونچی لہروں میں شہر میں جا گھسا۔ پانی کے ان تیز دھاروں کی وجہ سے تان شان پہاڑ کی ڈھلان کے اکھڑے ہوئے درختوں اور جھاڑیوں کے انبار لگ گئے۔ شام کے سات بجے دریا کا بڑا دھارا شہر کی مرکزی سڑک سے بہنے لگا اور لکڑی کے بنے مکانوں کو مکینوں کے ساتھ بہالے گیا۔ پانی کے ساتھ بھاری مقدار میں کنکر پتھر بہہ کر شہر میں آگئے اور ڈیڑھ میٹر موٹی پرت کی شکل میں شہر میں تہ نشیں ہوگئے۔ سڑک کے پہلوی حصے میں دو میٹر گہرا نالہ بن گیا۔ بڑے بھاری بولڈر اور پتھر (جن میں بعض کا وزن ۲۵ ٹن سے زیادہ تھا) اس نالے میں آکر ٹھہر گئے۔ اس نالے کی زد میں آکر مرنے والوں کی تعداد ۶ گھنٹے میں سات سو بیان کی گئی ہے۔ آدھی رات کے قریب پانی کا زور کم ہوا۔ ایک اندازہ کے مطابق یہ دھارا پانچ گھنٹے کی مدت میں ۳۶ لاکھ ٹن ملبا اپنے ساتھ بہاکر شہر میں لایا یعنی فی سیکنڈ ۲۰۰ ٹن ملبا شہر میں تہ نشیں ہوا۔ شہر کے قرب وجوار میں

تہ نشین ہونے والے ملبے کی مقدار اس سے کہیں زیادہ ہے۔

تیز ہوا، آندھی اور طوفان بھی مختلف حصوں میں رہنے والوں کے معمول اور معیار زندگی پر گہرا اثر ڈالتے ہیں۔ دن کے وقت گرم ریگستانوں میں ریت کے طوفان آتے ہیں۔ طوفان کی آمد سے پہلے فضا میں خاموشی اور حبس ہو جاتا ہے اور جنوب کی طرف سرخ رنگ کا بادل نظر آنے لگتا ہے۔ اونٹ اور بکریاں پریشان سی ہو جاتی ہیں۔ گرمی کی شدت سے بہت سے افراد مر جاتے ہیں۔ ان طوفانی ہواؤں میں کچھ زہریلی خصوصیت بھی ہوتی ہے۔ سمومی طوفان ان علاقوں میں زیادہ تباہی مچاتے ہیں جہاں ریت کے ٹیلے کثیر مقدار میں ہوں۔ یہ ریت کے ٹیلے ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوتے رہتے ہیں جس سے بسا اوقات قافلے ریت میں دب جاتے ہیں۔ ریت کے انبار منتقل ہو کر کھیتوں، باغیچوں، دیہاتوں اور قصبات میں پھیل کر ان کو زیر کر لیتے ہیں اور بہت سے نخلستان بھی ریت کے نیچے دب جاتے ہیں۔

مرطوب آب و ہوا کے علاقوں میں تیز رفتار باد و باراں سے خطرناک طوفان آتے ہیں۔ ایشیا اور شمالی امریکہ کے مشرقی ساحل، بنگال کی کھاڑی اور میڈاگاسکر کے قریب افریقہ کے مشرقی ساحل پر ایسے طوفان تقریباً ہر سال آتے ہیں۔ ایشیا کے مشرقی ساحل پر ان طوفانوں کو ٹائیفون کہتے ہیں۔ ٹائیفون سے فلپائن، چین اور جاپان کے مشرقی ساحل متاثر ہوتے ہیں۔ جہاں ان سے بھاری جانی اور مالی نقصان ہوتا ہے۔ ان طوفانوں میں ہوا کی رفتار بہت تیز ہوتی ہے۔ کبھی کبھی رفتار ۲۰۰ کلومیٹر فی گھنٹہ ہو جاتی ہے جس سے درخت اکھڑ جاتے ہیں بجلی کے کھمبے گر جاتے ہیں اور چھوٹی عمارتیں منہدم ہو جاتی ہیں۔ بسا اوقات سمندر کا پانی ساحلی علاقوں میں پھیل کر شدید تباہی مچاتا ہے۔ بنگلہ دیش، مغربی بنگال اور اڑیسہ میں ایسے بحری سیلاب عموماً ہر تیسرے سال آتے رہتے ہیں۔

ابر آلود موسم اور تیز دھوپ کے اوقات کا بھی آدمی کی صحت، کارکردگی، غذا، مکانوں کی ساخت اور رہنے سہنے کے ڈھنگ پر گہرا اثر پڑتا ہے، مثال کے طور پر استوائی علاقوں میں

تیز دھوپ ہوتی ہے۔ دھوپ کی شدت سے بچوں کی ملائم جلد کو بچانے کے لئے ان کو سائے میں رکھنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ تیز دھوپ میں بچوں کی آنکھ کا رتن خراب ہونے کا ڈر رہتا ہے لیکن سائے میں بچوں کو زیادہ رکھنے کے سبب ان میں رتوندہ کی بیماری ہوجاتی ہے اور یہ ایک دلچسپ اتفاق ہے کہ دنیا میں رتوندہ کی بیماری ان علاقوں میں زیادہ ہے جہاں سورج کی روشنی بہت ہے۔ ہنٹنگٹن کے مطابق یورپ کے رہنے والے تیز دھوپ والے دنوں کو زیادہ پسند کرتے ہیں کیونکہ وہاں سال کے بیشتر دنوں میں موسم ابر آلود رہتا ہے۔ وٹامن ڈی کی تلاش میں یورپ والے دھوپ کے غسل کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ابر آلود دنوں کے مقابلے میں یورپ میں تیز دھوپ والے دنوں میں زرعی، صنعتی اور تجارتی کاروبار کم ہوتا ہے۔

ژالہ باری، پالا اور دھند بھی ایسے عناصر ہیں جو فصلوں کو بسا اوقات شدید نقصان پہنچاتے ہیں۔ ژالہ باری سے ہونے والے نقصان سے بعض مرتبہ شمالی ہند کے میدان کے بہت سے دیہات میں فصل بالکل تباہ ہوجاتی ہے اور غریب کاشتکاروں کی پریشانیوں میں مزید اضافہ ہوجاتا ہے اس بحث سے اندازہ لگانا مشکل نہیں کہ آب و ہوا کے عناصر خاص طور سے درجہ حرارت، اضافی رطوبت، بارش، طوفان بادو باراں، صاف اور ابر آلود موسم ژالہ باری، پالا اور دھند انسانی زندگی پر براہ راست اور کتنا گہرا اثر ڈالتے ہیں۔

سلام مچھلی شہری

پہلا تاثر

[سلام ہمارے اپنے شاعر ہیں، وطن کی محبت اور آزادی کے گیت انھوں نے جس طرح گائے ہیں اس سے نہ معلوم کتنے دلوں میں زندگی اور تڑپ پیدا ہوئی ہے، ان کی غزلوں میں ایک گہرے شعور، بلکہ حسن شعور کی ترجمانی ملتی ہے، ان کی نظموں میں اکثر ہم نے خود اپنے دل کی دھڑکنیں سنی ہیں، ان کا اسلوب منفرد اور ان کا اپنا ہے اور اس سے وہ بڑی آسانی سے پہچان لئے جاتے ہیں، امسال ان کی وطنی اور ادبی خدمات کے اعتراف کے طور پر انھیں پدم شری کا اعزاز ملا ہے، ہم ان کو مبارکباد دیتے ہیں اور ان کی خوشی میں شریک ہیں، اپنے ۳۰ر جنوری کے خط میں انھوں نے مجھے لکھا ہے :

"ایسے میں کہ ہمارے ادبی سرپرست قبلہ مجیب صاحب ابھی مکمل طور پر صحت یاب نہیں ہوئے ہیں —— اور آپ کی تازہ ترتندرستی.... کے متعلق بھی خود آکر معلوم نہیں کرسکا ہوں، کسی خوشی کا ذکر کرنا خود مجھے اچھا نہیں لگتا —— مگر میں سوچتا ہوں، میری صرف ادبی زندگی میں یہ جو تھوڑی سی خوشی آئی ہے اس میں آپ کو شریک کرنا، اور سب سے پہلے شریک کرنا میرا فرض بھی ہے، دعا یہ کیجئے گا کہ آیندہ بھی نہ میں اپنے آپ کو بھول نے پاؤں اور نہ اپنے فن کو، میں کسی بھی حیثیت میں، جو بھی ہوں، مفلسی کی طہارت کے باعث ہوں......"

ان کا وہ بیان جو ۲۰ جنوری ۷۳ء کو "پہلا تاثر" کے عنوان سے آل انڈیا ریڈیو سے
نشر ہوا، ہم قارئین جامعہ کے لیے شائع کر رہے ہیں ـــــ مدیر]

ـــ اِس وقت تو میرے تاثرات کئی طرح کے ہیں اور ان کے کئی رنگ اور مختلف
کیفیتیں ہیں۔

لیکن شدت کس تاثر کی ہے؛ ۱۹۔ ۲۰۔ سال پہلے ایک شاعر دوست نے،
کہیں سے، مجھے ایک بڑا جذباتی سا خط لکھا تھا اور میں نے صرف دو شعر میں اس کا
جواب دیا تھا ـــ

اے مرے گھر کی فضاؤں سے گریزاں مہتاب!
اپنے گھر کے در و دیوار کو کیسے چھوڑوں
میں خزاں میں بھی پرستار رہا ہوں اس کا
موسمِ گل میں، چمن زار کو کیسے چھوڑوں؟!

ـــ میں بچپن ہی سے، موسمِ گل اور چمن زار کے خواب دیکھتا رہا ہوں، جو لوگ
بطور قلم کار اور شاعر، مجھے قریب سے جانتے ہیں، اُنھیں اس سلسلے میں، میری کاوشوں
کا علم ہے۔

ـــ میرے خوابوں کا ہندوستان تو آج سے ۲۴۔ ۲۵ برس پہلے تشکیل پا چکا۔ تازہ تر
دور میں تو وطنِ عزیز کے تمام خواب حقیقت بن رہے ہیں۔ اس کی درخشاں ترین منزل
کے لئے ابھی ہمیں بہت سے کام کرنے ہیں، کام ـــ عوام کی طرف سے عوام کے لئے۔
یہ نہ بھولئے کہ میں خود عوام کے غریب ترین طبقے سے تعلق رکھتا ہوں۔ مجھے ناز ہے

کہ میں غریب تھا — ہوں ۔ خوش حال بھی ہوں گا، اپنے ہم وطنوں کے ساتھ ساتھ۔
— مجھے اور میرے فن کے سچے چاہنے والے دعا یہ کریں کہ میں نہ خود کو بھولنے پاؤں اور نہ اپنے فن کو ۔ اس انتہائی خوشی کے موقع پر سوچتا ہوں کہ میرے والدِ بزرگوار آنجہانی عبدالرزاق صاحب کی روح کتنی خوش ہوگی ۔ میری پیاری، بوڑھی ماں مجھ سے ملنے دلّی آنے والی ہیں، سوچتا ہوں، جب میں اُنھیں اپنی پوربی زبان میں "پدم شری" ہونے کا مطلب اور اس کی اہمیت سمجھاؤں گا اور خوشی کے موقع پر، اپنے قصباتی رواج کے مطابق، اُن کے چرن چھوؤں گا، تو وہ مجھے کتنی دعائیں دیں گی —!

ڈاکٹر ریاض الرحمن شروانی

تعارف و تبصرہ

بنگلہ دیش میں بارہ دن   از جناب عتیق صدیقی

تختی چھوٹی ، ضخامت ۱۲۸ صفحات ، قیمت درج نہیں۔

ناشر : قومی ایکتا ٹرسٹ نئی دلی۔

پاکستان کی تقسیم اور بنگلہ دیش کا ایک آزاد اور خود مختار ملک کے روپ میں ظہور ہماری حالیہ تاریخ کا ایک بہت ہی عظیم الشان اور عبرت خیز واقعہ ہے، عظیم الشان اس لئے کہ جتنی تھوڑی مدت میں بنگلہ دیش کے عوام کی آشاؤں اور تمناؤں نے حقیقت کا جامہ پہنا اس کی مثال تاریخ عالم میں مشکل ہی سے ملے گی اور عبرت خیز اس لئے کہ پاکستان کے حکمرانوں نے اپنے ملک کے اس مشرقی بازو کے عوام (جن کی پورے ملک میں اکثریت تھی) کے ساتھ جو رویہ روا رکھا اس کی پاداش انھیں اور ان کے —— ملک کو جس طرح بھگتنی پڑی اگر لینا چاہیں تو دور حاضر کے بہت سے راون، چنگیز، نادر اور ہٹلر اس سے بڑا سبق لے سکتے ہیں۔

نہ صرف اس لئے کہ بنگلہ دیش ہمارے برصغیر ہی کا ایک حصہ ہے بلکہ اس لئے بھی کہ اس کی جدوجہد آزادی سے ہمارا بہت قریبی سمبندھ رہا ہے۔ ہندوستان کے عوام کی یہ خواہش بالکل قدرتی ہے کہ اس نئی آزاد مملکت کے اندرونی حالات سے زیادہ سے زیادہ اور براہ راست جانکاری حاصل کریں۔ یہی جذبہ تھا جو عتیق صدیقی صاحب کو گزشتہ سال اپریل میں (یعنی اس ملک کی آزادی کے صرف چار ماہ بعد) بنگلہ دیش لے گیا اور وہ (اور ان کے

ساتھ ہی قومی ایکتا ٹرسٹ نئی دلی) ہمارے شکریئے کے مستحق ہیں کہ انھوں نے اپنے تجربات ومعلومات میں ہمیں بھی شریک ہونے کا موقع دیا۔

عتیق صدیقی صاحب اُردو کے جانے پہچانے مُحقق، مُصنف اور صحافی ہیں، ان کے قلم میں زور اور روانی دونوں ہیں اور مُحقق ہونے کے ناطے ان کا مشاہدہ بھی بہت گہرا ہے۔ اس لئے یہ سفر نامہ (یا رپورتاژ) دل چسپ ہونے کے ساتھ ساتھ حقیقت افروز بھی ہے۔ عتیق صاحب اپنے بنگلہ دیش کے بارہ روزہ قیام کے دوران جہاں وزرا اور اراکینِ حکومت سے ملے اور بنگلہ دیش کی تشکیل جدید سے متعلق ان کے خیالات، ارادوں اور حوصلوں سے آگاہی حاصل کی وہاں حزب اختلاف کے سب سے اہم لیڈر مولانا عبدالحمید خاں بھاشانی سے بھی ملاقات کی اور ان کے شکوک وشبہات سے بھی واقفیت بہم پہنچائی۔ پھر وہ عام شہریوں ـــــ مقامی باشندوں اور "بہاریوں"، اُستادوں اور کلرکوں، صحافیوں اور دکان داروں، ٹیکسی ڈرائوروں اور مزدوروں ـــــ سے بھی ملے اور ان کے دل کی بات جاننے کی کوشش بھی کی۔

بڑی بات یہ ہے کہ اس کتاب کے مصنّف کا نقطۂ نظر کسی جانب دار یا پروپگینڈہ باز کا نقطۂ نظر نہیں ہے بلکہ ایک ایسے شخص کا نقطۂ نظر ہے جو بنگلہ دیش اور وہاں کے عوام کا ہم درد ہوتے ہوئے بھی قطعاً غیر جانب دار ہے اور اس نے جو کچھ دیکھا اور محسوس کیا ہے بے کم وکاست بیان کر دیا ہے۔ اس پوری داستان میں سب سے قابلِ رحم اور عبرت ناک حال اُردو کا نظر آتا ہے، پاکستان کے قیام اور پھر وہاں کے حکم رانوں کے کرتوتوں نے جتنا نقصان اُردو کو پہنچایا ہے شاید ہی کسی اور کو پہنچایا ہو۔ کتاب کے شروع ہی میں یہ پڑھ کر سخت تکلیف پہنچتی ہے کہ بنگلہ دیش میں قدم رکھنے سے پہلے ہی مصنّف کو یہ مشورے ملنے لگے تھے ـــــ کہ وہاں پہنچ کر کہیں اردو بولنے کی "غلطی" نہ کر بیٹھیں۔ اُردو کے دوش بدوش "بہاریوں" کی

حالت بھی کچھ کم قابلِ تأسف نہیں ہے اور اس کی سب سے بڑھ کر ذمہ داری خود ان کی اپنی ناعاقبت اندیشی پر محسوس ہوتی ہے "بنگلہ دیش میں بارہ دن" کی کتابت و طباعت عام طور سے اچھی ہے اور اس کا مطالعہ اپنے اس نئے پڑوسی ملک کے بارے میں ہماری معلومات میں بیش بہا اضافہ کرتا ہے۔

احتساب (پندرہ روزہ اخبار) ایڈیٹر: مولانا محمد تقی امینی

سائز فلسکیپ، حجم ۸ صفحات، کاغذ سفید، سالانہ چندہ: ۶ روپے ششماہی ۳ روپے فی پرچہ: ۲۵ پیسے۔ ملنے کا پتہ: دفتر "احتساب"، وودھ پور علی گڑھ (یوپی)

مولانا محمد تقی امینی صاحب مسلم یونیورسٹی میں استاد اور ناظم دینیات ہیں اور متعدد کتابوں کے مصنف۔ پندرہ روزہ "احتساب" انھیں کی ادارت میں نکلا ہے، جس کے چار آخری شمارے تبصرے کے لئے موصول ہوئے ہیں۔ مولانا روشن خیال، روشن ضمیر اور جدید علماء میں سے ہیں مولانا اور اخبار کے تعارف کے لئے ذیل کے اقتباسات ملاحظہ ہوں:

"... دینی اداروں میں تعلیم و تربیت کے جو نصاب اور طریقے ہیں وہ ان باتوں کو پیدا کرنے میں ناکام ہو چکے ہیں، عرصے سے ان میں تبدیلی لانے کی آوازیں اُٹھ رہی ہیں۔ لیکن جمود و بےحسی کے اتنے دبیز پردے پڑے ہوئے ہیں کہ اب تک کوئی کامیابی نہ ہو سکی۔ بات یہ بھی پوشیدہ نہ ہوگی کہ دین کے نام پر جو دنیاداری آتی ہے وہ اس سے زیادہ خطرناک ہے جو دنیا کے نام پر آتی ہے۔" (یکم دسمبر ۷۲ء صفحہ ۲)

"اُمت مسلمہ کی رہنمائی کا مسئلہ نہایت مشکل بنا ہوا ہے۔ مذہب کی نمائندگی جس طرح ہو رہی ہے توقع نہیں کہ کسی تعمیری انقلاب کی رہنمائی ہو سکے۔" (۱۵ دسمبر ۷۲ء صفحہ ۲)

ہمیں مولانا امینی صاحب سے توقع ہے کہ وہ اسلامی احکام اور تعلیمات کی روشنی میں موجودہ دور کے اہم مسائل پر کھل کر بغیر کسی رو رعایت کے لکھیں گے جس کی اس وقت ملک اور ملت دونوں کو بڑی ضرورت ہے۔

(عبداللطیف اعظمی)

جامعہ

سالانہ چندہ
چھ روپے

قیمت فی پرچہ
پچاس پیسے

جلد ۶۷	بابت ماہ اپریل ۱۹۷۳ء	شمارہ ۴

فہرست مضامین

مدیر

ضیاء الحسن فاروقی

خط وکتابت کا پتہ

رسالہ جامعہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

طابع و ناشر: عبداللطیف اعظمی • مطبوعہ: یونین پریس دہلی • ٹائٹل: دیال پریس دہلی

شذرات

اس شمارہ میں ڈاکٹر مشیر الحق کا مضمون "مولانا آزاد کی مذہبی سیاست" شائع ہو رہا ہے۔ یہ مضمون چونکہ دلچسپ ہے اور مولانا مرحوم کی شخصیت اور ایک خاص دور کی ان کی مذہبی، سیاسی اور ادبی زندگی سے متعلق مخصوص لب لہجہ میں ایک خاص زاویۂ نگاہ کو پیش کرتا ہے، اس لئے ہم قارئین کی توجہ اس طرف خصوصیت کے ساتھ مبذول کرتے ہیں۔ بہت سے لوگوں کو مشیر صاحب کے بعض خیالات و تعبیرات سے اختلاف ہو سکتا ہو لیکن بہر حال وہ تحسین کے مستحق ہیں کہ انھوں نے بڑی کاوش سے اس موضوع پر تاریخ وار مواد جمع کرکے اور انھیں سلیقے سے ترتیب دے کر ایسے نتائج نکالے جو توجہ اور غور و فکر کے مستحق ہیں۔

یہ مضمون مولانا آزاد کی پوری سیاسی زندگی پر حاوی نہیں ہے، بلکہ جیسا کہ کہا گیا ہو، ایک خاص دور سے متعلق ہے۔ اس لئے دیکھنا یہ چاہئے کہ وہ کون سے داخلی اور خارجی محرکات تھے جن کی وجہ سے مولانا نے دین و مذہب کی راہ سے مسلمانوں کو بیدار کرنا چاہا۔ خود مسلمانوں کا مزاج کیسا ہے اور ان میں اصلاحی کام کرنے کے لئے ان سے کس زبان میں اور کن اصطلاحوں کے سہارے بات کرنی چاہئے، خاص طور سے اس وقت جب مولانا نے الہلال نکالا تھا مسلمان کیسی زبان سمجھ سکتے تھے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ آج بھی مسلمان مذہبی زبان اور دینی اصطلاح ہی کو معتبر تصور کرتا ہے، سیکولر لب و لہجے اور جدید اصطلاحوں کو سند نہیں مانتا۔ اور یہ صرف مسلمانوں ہی کے ساتھ مخصوص نہیں، ہندوؤں کا بھی کم و بیش یہی حال ہو، اسی لئے گاندھی جی نے بھی اپنی سیاسی و سماجی سرگرمیوں کے آغاز ہی سے مذہبی اصطلاحیں استعمال کیں، بلکہ اگر دیکھا جائے تو ان کی زندگی، خیالات اور فکر و عمل کا سارا آہنگ ہی مذہبی تھا، اور اس وقت کے حالات اور تقاضے کو دیکھتے ہوئے حقیقت پسندانہ رویہ بھی یہی ہونا چاہئے تھا۔ مولانا اور گاندھی جی کی زندگی میں تو مذہب کو بنیادی حیثیت حاصل تھی۔ ہم نے تو یہ دیکھا ہے

کہ مصطفیٰ کمال نے یونانیوں اور اتحادیوں کے خلاف ترکوں کو متحد اور مجتمع کرنے کے لئے اسلام کے نام پر اپیل کی۔
پہلی جنگ عظیم کے بعد سے یونانیوں کی شکست فاش تک اُنھوں نے اپنی تقریروں میں اسلام کی تعلیمات
اور تاریخ اسلام کے جوش دلانے والے واقعات سے پورا پورا فائدہ اٹھایا۔ اس لئے کہ عام ترکوں کو اپنے مذہب
سے بڑا گہرا تعلق ہے اور وہ اس کے نام پر جان و مال کی قربانی کے لئے تیار ہوسکتے تھے، اور ابھی چند برس
پہلے الجیریا میں کیا ہوا، وہاں بھی نیشنل لبریشن فرنٹ کے انقلابی قائدوں نے مذہب اور تہذیب ہی کے
نام پر الجیریائی عوام سے ایثار و قربانی کا مطالبہ کیا اور انھوں نے یقیناً بے مثال قربانیاں پیش کیں۔
پس مولانا آزاد نے، ہمارے خیال میں، کوئی ایسا طریقہ اختیار نہیں کیا جو انوکھا ہو، دیکھنا یہ چاہیے کہ
مقصد ادنیٰ تھا یا اعلیٰ!

مشیر صاحب نے لکھا ہے کہ مولانا آزاد نے سیاست کا پہلا سبق بنگال کے انقلابیوں سے سیکھا۔
اور اس سلسلہ میں حوالہ انڈیا ونس فریڈم سے دیا ہے، ہم نے وہ مقام دیکھا اور اس نتیجہ پر پہونچے کہ مولانا
نے نہ صرف سیکھا بلکہ انھوں نے انقلابیوں کی بعض غلط فہمیوں کو دور کیا جو ان کے ذہنوں میں مسلمانوں
سے متعلق تھیں، اس کے علاوہ فاضل مضمون نگار نے اُن علمی و مذہبی و اصلاحی تحریکات و خیالات کو بالکل
نظر انداز کردیا ہے جن سے مولانا عربی و فارسی اخبارات و جرائد اور کتب و رسائل کے ذریعہ واقف اور متاثر
ہوئے تھے۔ الہلال ہی کے صفحات اس کی خبر دیتے ہیں، پھر یہ بھی دیکھنا چاہیے کہ مولانا کی عمر اس وقت کیا
تھی، یہ عمر یوں بھی رومانیت کی طرف لے جاتی ہے، اس پر مستزاد ان کی بے پناہ انانیت، وہ کیوں نہ
ایک ایسی تحریک چلانے کی سوچتے جس کے وہ خود امام ہوں۔ ان کے معتقدوں اور ان کی تعلیم و ارشاد
کے نمونوں میں ملیح آبادی اور مہر جیسے اہل علم صحافی اور ادیب ہی نہیں تھے بلکہ مولانا عبدالحمی فاروقی
اور مولانا ابوالمحاسن محمد سجاد (بہاری) جیسے مستند عالم بھی تھے، اب رہا امام الہند کے منصب کا مسئلہ،
تو ظاہر ہے کہ اس پر مولانا آزاد کے تقرر کے لئے مختلف مکتب خیال کے علماء متفق نہیں ہوسکتے تھے، ایسا
ہوجاتا تو نہ معلوم کتنے مدعیان علم و مشیخت کے لئے اپنے جبہ و دستار کی حفاظت مشکل ہوجاتی۔

مولانا آزاد کو اگر دنیا کمانے یا کسی عظیم دینی منصب کے لئے مذہب کے "استعمال" کی ضرورت ہوتی تو وہ بڑی آسانی سے اپنے والد مرحوم کے سجادۂ پیری و مریدی کو سنبھال سکتے تھے اور اپنی وجاہت، ذہانت و قابلیت کی بنا پر اپنے مریدوں اور معتقدوں کی تعداد لاکھوں تک پہونچا سکتے تھے، لیکن انھوں نے اس کو پسند نہیں کیا، کہا جا سکتا ہے کہ ابتدائے عمر میں اپنے اوپر آپ لادی ہوئی اس محرومی کے دبے احساس نے چند برس بعد اس خواہش کی شکل میں سر اُبھارا کہ وہ امام الہند کے منصب پر فائز ہونے کے لئے اس قدر بے چین ہوئے کہ انھوں نے اس کے لئے "حزب اللہ" کی ایک مستقل تحریک کی بنیاد رکھدی۔ لیکن ہمارے خیال میں اس کی حقیقت ایک پُر فریب تخیل سے زیادہ نہیں، ابھی حال میں ہمارے ایک دوست نے ان کی مشہور تصنیف تذکرہ کی عبارت کے مندرجہ ذیل ٹکڑوں اور ذکر آزاد میں مولانا عبدالرزاق ملیح آبادی کے بعض مندرجات کو بنیاد بنا کر یہ نتیجہ نکالا ہے کہ تذکرہ کی "یہ سطریں پڑھنے سے معاً خیال ہوتا ہے کہ وہ کوئی خاص دعویٰ کرنے کو پر تول رہے ہیں۔ دیکھا جائے تو اس کی بنیاد در اصل ۱۹۱۲ء میں پڑی جب انھوں نے حزب اللہ کی بنیاد رکھی تھی۔" تذکرہ کی یہ سطریں ملاحظہ ہوں، شیخ جمال الدین سے متعلق منتخب التواریخ میں یہ دیکھ کر کہ "با اہل دنیا کارے ندارد" مولانا نے لکھا تھا:

> "یہ شہادت دیکھ کر طبیعت کو نہایت درجہ خوشی ہوئی۔ کہہ نہیں سکتا کہ یہ خیال کس درجہ سرورِ قلب و کیف دماغ کا باعث ہوا کہ الحمد للہ علم حدیث و سنت کی خدمت و چاکری کی سعادت سے ہمیشہ یہ خاندان ممتاز رہا ہے اور برنگ محدثین، ذوق سنت اور "با اہل دنیا کارے نہ داشتن" کی دولت ابتدا ہی سے ہم خاک نشینان فقر و نامرادی کے حصے میں آئی ہے۔ عجب نہیں کہ یہ بادۂ کہن وقت کی خمار آلودگیوں کے علی الرغم پھر جام و مینا کی گردش تک پہنچے اور یہ سرمستی پارینہ دارو‌ئے تازہ سے ترکیب پاکر ہنگامۂ گزشتہ اور شورش رفتہ کی دست افشانیوں اور پاکوبیوں کا عالم از سر نو پھر تازہ کر دے۔ زمانے کو کل تک جہاں پہونچانا چاہا تھا، الحمد للہ اب خود اس سے بھی منزلوں آگے بڑھ چکے ہیں، اور گو ہمراہانِ راہ اب تک اسی منزل میں کمریں کھولے بیٹھے پڑے ہیں، مگر اپنا کارواں طلب اب کسی دوسری ہی منزل کے آثار سامنے دیکھ رہا ہے۔"

لیکن دنیا نے دیکھا کہ مولانا نے کوئی دعویٰ نہیں کیا، اس لئے ہمیں ایسی تاویلات و تعبیرات سے بچنا چاہئے جس کی بنیاد محض قیاس پر ہو۔

ہمارا خیال ہے کہ مولانا آزاد پر دور الہلال سے پہلے ہی، مصر کی سلفی تحریک کا گہرا اثر پڑ چکا تھا، اس تحریک کا خاص منبع فیض ابن تیمیہ کی شخصیت، عقائد اور خیالات تھے۔ تذکرہ کو دیکھئے تو صاف نظر آتا ہے کہ اپنے مذہبی و سیاسی خیالات کے ارتقاء کے اس دور میں مولانا کے ہیرو ابن تیمیہ ہی تھے اور ابن تیمیہ سے عہد شباب میں جو ذہین شخص متاثر ہوگا وہ ضرور کسی نہ کسی پیمانے پر اصلاح و تجدید کا کارخانہ قائم کرنے کی سوچے گا۔ مولانا پر پہلے ہی سے شبلی وغیرہ کی وجہ سے ایک خاص طرح کی رومانیت چھائی ہوئی تھی، پھر انھیں سرسید سے متاثر ہونے کے باوجود مسلمانوں کے لئے ان کی بنائی ہوئی سیاسی پالیسی کے خلاف پوری طاقت سے آواز بھی بلند کرنی تھی۔ اُس وقت کسی سامراج دشمن تحریک کو جس کی بنیاد مذہبی محرکات پر نہ ہو، چلانا مشکل تھا، پھر مولانا کی ذہنی تربیت جس تعلیمی فریم ورک میں ہوئی تھی، اس کا تقاضا بھی یہی تھا کہ وہ دین و مذہب ہی کی راہ سے ملکی و ملی سیاست میں داخل ہوں۔

یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیئے کہ پہلی جنگ عظیم سے پہلے ہندوستان میں مسلمانوں کی سیاست کا بہت گہرا تعلق دنیائے اسلام کے واقعات سے ہوتا تھا، مسلمانوں کی شاعری، صحافت، ادب اور سیاست سب پر ان واقعات کا اثر تھا، اور اس کے ساتھ وہ مخصوص نفسیات بھی جو کسی ملک میں اقلیتی گروپ کی ہوتی ہے، انھیں ان واقعات اور مصائب و آلام سے "بہت زیادہ" متاثر کرنے میں معاون ہوتی تھی جن سے ان کے ہم مذہبوں کو مغربی سامراج کی بدولت گذرنا پڑ رہا تھا۔ اپنی جوانی کے زمانے میں مولانا بھی ان باتوں سے بہت متاثر ہوئے ہوں گے، اور ایسا ہونا ایک فطری بات تھی، مولانا کا کمال یہ ہے کہ وہ اس صورت حال پر جمے نہیں رہے، انھوں نے جلد ہی بڑی واضح اور قابل تقلید حقیقت پسندی کا ثبوت دیا اور داخلی اور خارجی سیاست کے عصری تقاضوں کو پہچاننے کے بعد اس ڈگر کو چھوڑ کر دوسری طرف مڑ گئے جس پر اُن کے اکثر معاصرین عرصہ تک بھٹکتے رہے۔

ضیاء الحسن فاروقی

ابوالکلام آزاد — ایک دانشور

ڈاکٹر سید محمود راوی ہیں کہ احمد نگر جیل میں، میں نے مولانا آزاد کو اکثر عرب شاعر ابوالعلاء معری کا ایک شعر گنگناتے سُنا جس کا مفہوم یہ تھا:

ہم ان لوگوں میں سے ہیں جن کا زندگی میں کوئی درمیانی مقام نہیں!
ہمارا قدم یا تو ذروۂ کمال پر ہوتا ہے یا پھر قبر ہی ہمارا مسکن و ماویٰ ہوتی ہے۔

یہ فارسی شعر بھی ان دنوں وہ بہت پڑھتے تھے:

کم لذتم و قیمتم افزوں زشمار است
گوئی ثمر پیشتر از باغ وجودم

اگر شعروں کے انتخاب سے کسی شخصیت کے معنوی امتیاز کا کچھ اندازہ کیا جا سکتا ہے تو ان دو اشعار سے مولانا آزاد کے ذہن کی امتیازی خصوصیت کا اظہار ہوتا ہے۔ وہ کئی لحاظ سے منفرد اور اپنی مثال آپ تھے، اس لئے ان کی قدر و قیمت کا اندازہ عام معیار سے نہیں کیا جا سکتا، زندگی میں جو کام بھی انھوں نے انجام دیے، خواہ وہ ایک عالم کی حیثیت سے ہوں، خواہ ایک ادیب، مفکر، دانشور، تحریک آزادی کے قائد اور صداقت و عدالت کے مجاہد کی حیثیت سے، ان سب میں ان کی ایک خاص شان تھی اور ایک خاص وقار۔

پنڈت جواہر لال نہرو نے مولانا کی وفات پر پارلیمنٹ میں تعزیتی تقریر کرتے ہوئے بالکل صحیح کہا تھا:

"دوسرے بھی عالم ہیں، دوسرے بھی مصنف ہیں، اور بھی خطیب ہیں لیکن مولانا آزاد میں ماضی اور حال کی عظمت یک جا موجود تھی۔ وہ ماضی کے جلیل الشان افراد کے نمائندہ تھے اور مجھے انھیں کی یاد دلایا کرتے تھے جو آج سے کئی سو سال پہلے گزرے ہیں، مثلاً یوروپی تاریخ میں نشاۃ جدیدہ کے فریڈالعصر افراد، یا بعد کے زمانہ کے قاموس نگار جو انقلاب فرانس سے قبل گزرے ہیں، مردانِ عقل، مردانِ عمل، مجھے وہ عہد سلف کی عظیم صفات کی بھی یاد دلاتے تھے اور ان کے احسان و کرم کی بھی..... ماضی کی ان ہی صفات حمیدہ، لطف و حلاوت، عمیق علم، رواداری و تحمل اور زمانہ حال کی محرکات کا فہم، اور ان سب صفات کی ایک نادر اور بے مثل ترکیب نے مولانا آزاد کو وہ مقام بخشا تھا جس پر وہ فائز تھے۔"

پنڈت جی کے الفاظ میں کوئی مبالغہ نہیں ہے، یقیناً ابوالکلام آزاد ایسے ہی دانشور تھے جو طویل وقفوں کے بعد پیدا ہوتے ہیں اور اس خاکدان عالم میں اپنی نورانی شخصیت کے گہرے اور دیرپا نقوش چھوڑ جاتے ہیں، دانشور وہ ہے جو تہذیب، مذہب، علم اور فلسفے سے جو کچھ بطور میراث اسے ملتا ہے، اُسے تفہیم، توضیح اور توسیع کے عمل سے اپنے ہمعصروں کے ذہن تک پہونچائے اور آنے والی نسلوں کے لئے روایت بن کر کچھ علمی اور تہذیبی روایات چھوڑ جائے۔ ہمیں مولانا کی زندگی، علمی کارناموں اور فکری کاوشوں میں دانشوری کے خط و خال پورے طور پر ملتے ہیں۔

کتابیں ہمیشہ ان کے ساتھ رہیں، وہ ان کی بہترین دوست تھیں، غور و فکر سے ان کا ذہن کبھی تھکتا نہ تھا، اور اس سمندر سے وہ علم و تجربے کے آبدار موتی نکال نکال کر اپنے ہمعصروں کو، ان کی توفیق کے مطابق دیتے اور ایک باعمل دانشور کا فریضہ ادا کرتے رہے۔ زندگی اور حرکت کے اس کارخانے سے متعلق جو ہمارے چاروں طرف پھیلا ہوا ہے، انھوں نے اپنی کئی تحریروں میں لکھا ہے جن کا خلاصہ کیا جائے تو وہ کچھ اس طرح ہے:

یہ طلسم ہستی ایک معمہ ہے، "انسان نے جب سے ہوش و آگہی کی آنکھیں کھولی ہیں، اس معمہ کا حل ڈھونڈ رہا ہے، لیکن اس پرانی کتاب کا پہلا اور آخری ورق اس طرح کھویا گیا ہے کہ نہ تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ شروع کیسے ہوئی تھی، نہ اس کا سراغ ملتا ہے کہ ختم کہاں جاکر ہوگی اور کیونکر ہوگی

ما ز آغاز و ز انجام جہاں بے خبریم
اول و آخر ایں کہنہ کتاب افتاد است"

فلسفیانہ تحقیق و طلب کا مقصد حیات اور وجود کی حقیقت کو معلوم کرنا ہے۔ ممکن ہے کہ ہمیں اس کو معلوم کرنے میں کامیابی نہ ہو لیکن اس طلب میں انہماک خود آپ اپنا انعام ہے، جو اس راہ کے رہرو ہیں وہ کبھی نہیں تھکتے کیونکہ عشق خود راہ بھی ہے اور منزل بھی۔ خود ان کی زندگی اس کی ایک مثال ہے، وہ راہ بھی تھی اور منزل بھی۔

رہرواں را خستگی راہ نیست
عشق ہم راہ است، ہم خود منزل است

ایک مثال اور لیجئے، اور دیکھئے کہ کس طرح مولانا آزاد نے روح تاریخ کو سمجھا اور دل کی کس بیتابی سے انھوں نے اپنی بات کو اپنے ہموطنوں تک پہونچانے کی کوشش کی، لکھتے ہیں:

"ملکوں اور قوموں کی تاریخ میں ایک وقت آتا ہے جب کہ انسانوں کے لیے زندگی کی خواہش معصیت ہو جاتی ہے اور زندہ رہنے سے بڑھ کر اور کوئی جرم نہیں ہوتا۔ جب کہ اونچی اونچی دیواروں اور آہنی دروازوں کی آبادی بڑھ جاتی ہے اور آہنگر کی صنعت کی سب سے زیادہ مانگ ہوتی ہے، جب کہ درختوں کی ٹہنیوں میں رسیاں لٹکائی جاتی ہیں اور جب کہ لکڑی کے تختے بنائے جاتے ہیں تاکہ ان پر فرزندانِ آدم کھڑے کیے جائیں۔ یہ وقت آتا ہے اور انقلابِ امم کے ایک

قدرتی قانون کے تحت گزر جاتا ہے اور پھر بربادی و ہلاکت کا ہر وہ بیج جو زمین میں ڈالا گیا تھا، نئے موسم کے شروع ہوتے ہی زندگی اور حیات قائم و دائم کا پھل پیدا کرتا ہے۔"

مولانا کی دانشوری یک رخی نہیں تھی، وہ ہمہ گیر تھی، وہ نجی مجلس میں ہوں یا کسی انجمن میں جب بھی کسی موضوع پر گفتگو کرتے، خواہ اس کا تعلق ادب سے ہوتا یا فلسفے سے، مذہب سے ہوتا یا سائنس سے، مشرق سے یا مغرب سے، ایسی عالمانہ ژرف بینی سے اس پر روشنی ڈالتے اور ایسا گرہ کشا تبصرہ کرتے کہ سننے والے سحر زدہ سے رہ جاتے، ان کا حافظہ حیرت انگیز تھا۔ عربی، فارسی اور اردو کے بے شمار اشعار ان کو یاد تھے ان کی تہذیبی روح کو انھوں نے پالیا تھا، فارسی ادبیات کے دریچوں سے مولانا نے سیکڑوں برس پر پھیلی ان تہذیبی روایات کا مطالعہ و مشاہدہ کیا تھا جن کی تہ تک پہونچے بغیر دانشوری کے ان عناصر کا ادراک ممکن نہیں ہو سکتا تھا جو مغربی ایشیا، ایران اور وسط ایشیا سے برصغیر ہند و پاک میں پہونچے تھے، اس کا اعتراف ایران کے ایک ادیب اور عالم سعید نفیسی نے ان الفاظ میں کیا ہے:

"(مولانا کی) گفتگو سے صاف ظاہر ہوتا تھا کہ انھوں نے فلاسفۂ اسلام کی تصانیف اور خصوصاً فارسی اور عربی شعراء کا گہرا مطالعہ کیا تھا۔ انھیں ان فلاسفہ و شعراء کی کتابوں کی تعداد تک بھی یاد تھی۔ وہ ایران کی تاریخ اور جغرافیہ سے بھی پوری طرح واقف تھے ..... وہ مجھ سے حکمت اشراق، شہاب الدین سہروردی، کتاب اصول کافی، حدیقہ سنائی اور عطار کی مثنوی پر گفتگو کرتے رہے ..... اپنی زندگی میں، میں مشرق، مغرب، شمال اور جنوب کے بہت سارے علماء سے ملا ہوں۔ ان سے میری ملاقات ایشیا، افریقہ اور یورپ میں ہوئی ہے۔ ان میں سے بہتوں کو میں زیادہ قریب سے جانتا ہوں ..... مگر میری نظر میں ساری دنیا کے

جلیل القدر علماء میں مولانا ابوالکلام آزاد کا بہت بڑا مرتبہ تھا۔ ان کا نام صدیوں روشن رہے گا......"

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ معارف اسلامیہ اور عربی و فارسی زبانوں کے ایک جید ماہر ہونے کی حیثیت سے غالباً وہ اپنے وقت کی دنیائے اسلام کے سب سے بڑے عالم تھے، وہ حقیقی معنیٰ میں دانشور اور حکیم تھے، ان کی حکمت و دانائی، بالغ نظری اور دانشوری کا اندازہ کرنا ہو تو غبارِ خاطر اور تذکرہ کا مطالعہ کیجئے اور سب سے بڑھکر یہ کہ ان کی ساری عمر کے مطالعہ اور غور و فکر کے ماحصل ترجمان القرآن اور اس میں سورۂ فاتحہ کی تفسیر اور تشریحی نوٹس کو دیکھئے، علم و دانش کا ایک سیلِ رواں ہے جو تھمنے میں نہیں آتا۔ انھوں نے تقلید کے جمود سے ہمیشہ پرہیز کیا، تقلیدی عقائد کی جکڑ بندیوں سے گریزاں رہے۔ موروثی عقائد کی پکڑ کو وہ افراد کی غفلت قرار دیتے تھے، تذکرہ میں لکھتے ہیں: "جس حال میں رہے نقص اور ناتمامی سے دل کو ہمیشہ گریز رہا اور شیوۂ تقلید اور روش عام سے پرہیز۔ جہاں کہیں رہے اور جس رنگ میں رہے کبھی دوسرے کے نقشِ قدم کی تلاش نہ ہوئی، اپنی راہ خود ہی نکالی اور دوسروں کے لئے اپنا نقشِ قدم چھوڑا۔" اسی لئے علم اور مذہب کے کلیات پر جب مولانا نے غور کیا تو علم اور مذہب کو متعارض سمجھنے والے مقلدوں سے انھوں نے کہا کہ "علم و مذہب کی جتنی نزاع ہے، فی الحقیقت علم و مذہب کی نہیں ہے، مدعیانِ علم کی خامکاریوں اور مدعیانِ مذہب کی ظاہر پرستیوں اور قواعد سازیوں کی ہے۔ حقیقی علم اور حقیقی مذہب اگرچہ چلتے ہیں الگ الگ راستوں سے مگر بالآخر پہونچ جاتے ہیں ایک ہی منزل پر۔" مذہب اور سائنس کے درمیان ان کے نزدیک کوئی اختلاف و نزاع نہیں، دونوں کے دائرہ کار الگ الگ ہیں، فلسفہ، سائنس اور مذہب سے متعلق ان کے یہ مختصر جملے ایک جہانِ معنی رکھتے ہیں "فلسفہ شک کا دروازہ کھول دے گا اور پھر اسے بند نہیں کر سکے گا، سائنس ثبوت دے گا مگر عقیدہ نہیں دے سکے گا، لیکن مذہب عقیدہ دے دیتا ہے،

اگرچہ ثبوت نہیں دیتا اور یہاں زندگی بسر کرنے کے لئے صرف ثابت شدہ حقیقتوں ہی کی ضرورت نہیں بلکہ عقیدہ کی بھی ضرورت ہے۔" اس طرح سائنٹفک نقطۂ نظر، جدید تحقیقات علمی و تاریخی اور سچے عقیدۂ مذہبی کے ایک خوشگوار اور متوازن امتزاج سے کام لیکر مولانا نے سورۂ فاتحہ کی تفسیر لکھی، ذوالقرنین کی شخصیت کو ماضی کے دبیز پردوں سے نکالا اور نئے ذہن کو اس سے روشناس کرایا، اور اسی طرح سورۂ توبہ، سورۂ کہف اور سورۂ یوسف وغیرہ کے تشریحی نوٹس سے جدید تعلیم یافتہ افراد اور قدیم طرز کے علماء، دونوں کے لئے فکر وعمل کی نئی نئی راہیں کھولدیں، قرآن فہمی کے سلسلہ میں دانشوری کا یہ اعلیٰ مرتبہ انھیں کیسے نصیب ہوا؟ آئیے یہ انھیں کے الفاظ میں سنیں اور اپنا پُرخلوص خراج عقیدت پیش کریں۔

۱۹۳۰ء میں انھوں نے قلمبند فرمایا تھا:

"کامل ستائیس برس سے قرآن میرے شب و روز کے فکر ونظر کا موضوع رہا ہے، اس کی ایک ایک سورت، ایک ایک مقام، ایک ایک آیت، ایک ایک لفظ پر میں نے وادیاں قطع کی ہیں اور مرحلوں پر مرحلے طے کئے ہیں، تفاسیر وکتب کا جتنا مطبوعہ اور غیر مطبوعہ ذخیرہ موجود ہے، میں کہہ سکتا ہوں کہ اس کا بڑا حصہ میری نظر سے گزر چکا ہے اور علوم قرآن کے مباحث و مقالات کا کوئی گوشہ نہیں جس کی طرف سے حتی الوسع ذہن نے تغافل اور جستجو نے تساہل کیا ہو۔ علم ونظر کی راہوں میں آج کل قدیم وجدید کی تقسیمیں کی جاتی ہیں، لیکن میرے لئے یہ تقسیمیں بھی کوئی تقسیم نہیں، جو کچھ قدیم ہے وہ مجھے ورثے میں ملا اور جو کچھ جدید ہے اس کے لئے اپنی راہیں آپ نکال لیں، میرے لئے وقت کی جدید راہیں بھی ویسی ہی دیکھی بھالی ہیں جس طرح قدیم راہوں میں گام فرسائی کرتا رہا ہوں:

رہا ہوں رند بھی میں اور پارسا بھی میں
مری نظر میں ہیں رندان و پارسا اک ایک

"خاندان، تعلیم اور سوسائٹی کے اثرات نے جو کچھ میرے حوالے کیا تھا، میں نے اول روز

ہی اس پر قناعت کرنے سے انکار کر دیا اور تقلید کی بندشیں کسی گوشہ میں بھی روک نہ ہو سکیں اور تحقیق کی تشنگی نے کسی میدان میں بھی ساتھ نہ چھوڑا :

ہیچ گہ ذوقِ طلب از جستجو باز م نہ داشت
دانہ می چیدم دراں روزی کہ خرمن داشتم

"میرے دل کا کوئی یقین ایسا نہیں ہے جس میں شک کے سارے کانٹے نہ چبھ چکے ہوں اور میری روح کا کوئی اعتقاد ایسا نہیں ہے جو انکار کی ساری آزمائشوں میں سے نہ گزر چکا ہو۔ میں نے زہر کے گھونٹ بھی ہر جام سے پیئے ہیں اور تریاق کے نسخے بھی ہر دار الشفار کے آزمائے ہیں۔ میں جب پیاسا تھا تو میری لب تشنگیاں دوسروں کی طرح نہ تھیں اور جب سیراب ہوا تو میری سیرابی کا سرچشمہ بھی شاہراہ عام پر نہ تھا۔

راہی کہ خضر داشت ز سرچشمہ دور بود
لب تشنگی زراہ دگر بردہ ایم ما "

(بشکریہ آل انڈیا ریڈیو)

ابوالکلام آزاد

عشق میں رومی، فکر میں رازی عزم کا منبع جہد کا حاصل
حسن عمل کا گوہر یکتا، علم و نظر کا جلوۂ کامل !
اس کی روانی گنگ و جمن میں اس کی کہانی دار و رسن میں
اُس کی سیادت جادہ جادہ اس کی قیادت منزل منزل
اس کے ادب میں بانگ رجز ہے، بانگ رجز میں جوش جنوں ہے
جوش جنوں میں سوزِ دروں ہے، سوزِ دروں میں جذبۂ شامل

شورش کاشمیری

ڈاکٹر مشیر الحق

مولانا آزاد کی مذہبی سیاست

مولانا ابوالکلام آزاد نے سیاست کا پہلا سبق ۱۹۰۵ء کے لگ بھگ بنگال کے ان سیاسی لیڈروں سے سیکھا تھا جو وطن کی آزادی کے لئے خفیہ قسم کی انقلابی تحریکیں چلایا کرتے تھے[1]۔ اگرچہ وہ زیادہ دنوں تک ان لیڈروں کے زیر اثر نہ رہ سکے اور تھوڑے ہی دنوں میں ہندو بنگالیوں کی انقلابی تحریکوں سے بددل ہو گئے، پھر بھی کچھ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ خاصے دنوں تک وہ اپنے ذہن سے ابتدائے عمر کے اثرات کو پوری طرح دور نہ کر سکے۔ ۱۹۱۲ء میں جب ان کے ہفت روزہ الہلال کی عمر بمشکل ایک سال کی تھی انھوں نے اپنے انقلابی سیاست کے تجربوں کو مذہبی رنگ دیکر مسلمانوں پر آزمانے کی ایک کوشش کی۔

الہلال کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ پہلے ہی دن سے مسلمانوں کے ذہن میں یہ بات بٹھانے کی کوشش کر رہے تھے کہ ہندوستانی ہونے کے ناطے ان کا فرض تھا کہ وہ وطن کی آزادی کے لئے دل وجان سے کوشش کریں۔ اس سلسلے میں وہ اس حد تک آگے جا چکے تھے کہ ملک کی آزادی کے لئے جدوجہد کو "ایک فرض دینی اور جہاد فی سبیل اللہ" کہتے تھے[2]۔ ظاہر ہے جہاد کے لئے سرفروشوں کی ضرورت ہوتی ہے۔ مولانا آزاد اپنے سماجی، علمی اور

---

[1] مولانا آزاد کی انگریزی سوانح "انڈیا ونس فریڈم" کا اردو ترجمہ "ہماری آزادی" مترجمہ پروفیسر محمد مجیب، ص ۱۵

[2] الہلال، جلد ا، نمبر ۲۳ - ۱۸ دسمبر ۱۹۱۲ء، ص ۱۱

دینی پس منظر کی بنا پر مسلمانوں کے اسی طبقہ سے جہادی سرفروشوں کو جمع کر سکتے تھے جو مذہب کے نام پر بے چون وچرا تن من دھن لٹانے کو تیار رہتا ہے۔ الہلال کی وجہ سے اس قسم کے لوگوں پر مولانا اپنا اثر پوری طرح جما چکے تھے۔ یہ ضروری نہیں ہے کہ اس طبقے کا ہر شخص مولانا آزاد کے خیالات سے پوری طرح واقف بھی ہوا ہو کیونکہ وہ کچھ اس طرح اچانک اسٹیج پر نمودار ہوئے تھے اور اپنی تقریروں اور تحریروں سے انھوں نے لوگوں کے ذہنوں کو کچھ اس طرح ماؤف کر دیا تھا کہ اچھے خاصے لوگ ان کے خیالات اور تحریروں کا پوری طرح سے تجزیہ کرنے سے بہت حد تک قاصر تھے۔

بہرحال ۱۹۱۲ء میں مولانا آزاد نے ایک بظاہر مذہبی لیکن حقیقتاً سیاسی جماعت قائم کرنی چاہی۔ دوسری سیاسی اور مذہبی جماعتوں کے برخلاف انھوں نے اپنی مجوزہ پارٹی کے اغراض ومقاصد کو ابتداہی میں بیان کرنے سے احتراز کیا۔ ہاں الہلال میں انھوں نے ایک مختصر سا نوٹ بعنوان مَنْ اَنْصَارِیْ اِلَی اللّٰہ (خدا کی راہ میں مددگار کون لوگ ہیں؟) اس نوٹ میں انھوں نے خاص طور سے ان لوگوں کو مخاطب کیا جو الہلال کی پالیسی سے پوری طرح متفق تھے اور ان سے درخواست کی کہ اگر وہ مجوزہ پارٹی ــــ حزبُ اللہ (خدائی جماعت) ــــ میں شامل ہونا چاہیں تو اپنے نام اور پتے ان کے پاس بھیج دیں۔ اغراض ومقاصد کے بارے میں انھوں نے بتایا کہ اس کا اعلان اس وقت کیا جائے گا جب ایک معقول تعداد میں نام اور پتے جمع ہو جائیں گے۔[۳] دوسرے ہفتے انھوں نے ایک اور نوٹ شائع کیا جس میں یہ خبر دی کہ دو ہفتے بعد وہ حزب اللہ کی "دوسری منزل" کا اعلان کریں گے۔ "دوسری منزل" کی انھوں نے کوئی تشریح تو نہیں کی لیکن سیاق وسباق سے ظاہر ہوتا ہے کہ "دوسری منزل" سے ان کی مراد غالباً پارٹی کے اغراض ومقاصد کا اعلان تھا۔ الہلال کے اسی شمارہ سے یہ بھی

---

[۳] الہلال، ۲/۱۶ - ۲۳ر اپریل، ۱۹۱۳ء، ص ۲۷۵

معلوم ہوتا ہے کہ پہلے اعلان کو پڑھ کر ان کے پاس لگ بھگ ۸۰۰ آدمیوں نے اپنے نام اور پتے بھیج دیئے تھے[7]۔ ظاہر ہے، جنگ آزادی کو جاری رکھنے کے لئے ۸۰۰ آدمیوں کی فوج کوئی حیثیت نہیں رکھتی اس لئے وہ چاہتے تھے کہ زیادہ سے زیادہ لوگ حزب اللہ کے ممبر بن جائیں۔ بہرحال الہلال کے قارئین کو ناامیدی ضرور ہوئی ہوگی جب دو ہفتے بعد انھیں رسالہ میں حزب اللہ کی دوسری منزل کی تشریح نظر نہ آئی ہوگی۔ دو ہفتے گیا، لگ بھگ ایک ماہ تک اس سلسلے میں بالکل خاموشی رہی، پھر ایک شمارہ میں ایک چھوٹی سی خبر شائع ہوئی کہ حزب اللہ کا ممبر بننے کے لئے باقاعدہ فارم چھپوا لئے گئے ہیں جو عندالطلب بھیجے جائیں گے اور اسی کے ساتھ ساتھ ایک رسالہ "دعوت و تبلیغ" بھی بھیجا جائے گا[8]۔ مطبوعہ ممبری فارم کا نمونہ حسب ذیل ہے:

نَحنُ اَنصَارُ اللّٰہ

(ہم اللہ کے مددگار ہیں)

"میری عبادت، میری قربانی، میرا جینا، میرا مرنا، غرضیکہ ہر چیز صرف اللہ رب العالمین کے لئے ہے، جو وحدہٗ لاشریک ہے۔ اسی قربانی کا مجھے حکم دیا گیا ہے اور میں اطاعت گذاروں میں سب سے آگے ہوں۔" (قرآن ۶: ۱۶۳/۱۶۴)

---

[7] الہلال ۲/۱۶ - ۳۰ راپریل ۱۹۱۳ء

[8] الہلال، ۲/۲۰ - ۲۸ رمئی ۱۹۱۳ء، ص ۴۲۵ - (فارم میں اصل قرآنی آیات چھپی ہوئی ہیں۔ ترجمہ نہیں ہے۔ فارم کا نمونہ چونکہ الہلال کے کسی شمارہ میں شائع نہیں ہوا تھا بلکہ اسے علحدہ سے طبع کرایا گیا تھا اس لئے اب یہ فارم بآسانی دستیاب نہیں ہے۔ انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، میکگل یونیورسٹی مانٹریال (کناڈا) کی لائبریری میں الہلال کی جو مکمل فائل موجود ہے اس میں شمارہ ۳۰ راپریل ۱۹۱۳ء کے ساتھ ایک عدد فارم بھی تجلید میں شامل ہوگیا ہے۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ کی لائبریری میں الہلال کی جو فائل موجود ہے اس میں یہ فارم نہیں ہے)

نام............ پیشہ........... عمر............

پتہ..............

اس کے بعد تقریباً دو ہفتے تک پھر سناٹا رہا اس کے بعد ایک شمارہ میں حسب ذیل طویل نوٹ شائع ہوا:

جن صاحبانِ ایقان اور جان نثارانِ اسلام نے محض ایک مبہم و مجمل صدا، دعوت کو سن کر اپنا نام بلا تامل بھیج دیا، اور ان تمام خطرات و وساوس سے مرعوب نہ ہوئے جو ایسے موقع پر قدرتی طور پر نفس انسانی میں پیدا ہوتے ہیں انھوں نے فی الحقیقت راہ جاں سپاری و فدویت کا پہلا امتحان دیدیا۔ اور اس طریق دعوت میں فی الحقیقت ایک بہت بڑی حکمت پوشیدہ تھی۔ اس سے یہی مقصود تھا کہ سچی پیاس رکھنے والے اور جھوٹے مدعیان تشنگی میں تمیز ہو جائے۔ جن کو سچی پیاس ہوگی وہ پانی کا نام سنتے ہی دوڑیں گے، اور پیاس کی شدت انھیں اس کا موقع ہی نہ دے گی کہ عاقبت بینیوں اور مصلحت اندیشیوں میں مبتلا ہوں۔

پس جن لوگوں نے بلا تامل قدم بڑھایا وہ الحمدللہ کہ پہلی منزلِ امتحان سے کامیاب گذر گئے اور بعد کی آنے والی منزل سے گذرنے کا اپنے تئیں مستحق ثابت کر دیا..... تائید الٰہی عنقریب اس دعوت کو ایک عظیم الشان جماعت کی صورت میں ظاہر کرنے والی ہے، لیکن جب کہ اغراض و مقاصد کی اشاعت ہو جائے گی تو پھر یاد رہے کہ اس کی طرف سبھی بڑھیں گے لیکن ان کا اجر ان لوگوں کا سا تو نہیں ہو سکتا، جنھوں نے خطرات و خدشات کے ہجوم میں اس کا ساتھ دیا ہے[1]۔

اسی شمارہ میں یہ وعدہ بھی کیا گیا تھا کہ رسالہ "دعوت و تبلیغ" ممبروں کے پاس بھیجا جائے گا

---

[1] الہلال ۲/۲۲، ۴ جون ۱۹۱۳ - ص ۳،۴

ممکن ہے اس میں پارٹی کے اغراض ومقاصد بیان کئے گئے ہوں، لیکن ہمارے پاس اس بات کا پتہ چلانے کا کوئی یقینی ذریعہ نہیں ہے کہ آیا اغراض ومقاصد پر مشتمل کوئی رسالہ شائع ہوا اور ممبروں کے پاس بھیجا گیا یا نہیں۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ تھوڑے تھوڑے وقفہ سے الہلال میں حزب اللہ سے متعلق اجمالی اور بہت حد تک ابہامی قسم کے نوٹ شائع ہوتے رہے جس میں اغراض ومقاصد کی وضاحت کئے بغیر اللہ کی راہ میں "سب کچھ" قربان کر دینے کے فضائل اور اس کی اہمیت پر زور دیا جاتا رہا۔ لیکن کسی بھی پرچے میں متعین طور سے یہ نہیں بتایا گیا کہ جماعت کا طریق کار کیا ہوگا۔[۵] پھر اچانک چند ماہ بعد مولانا نے حزب اللہ پر ایک خاصا بڑا مضمون لکھا جس میں انھوں نے سورہ توبہ کی آیت نمبر ۱۱۲ کو جس میں مومنین کی خصوصیات بیان کی گئی ہیں، حزب اللہ کی بنیاد بتایا۔ اس آیت میں مومنین کی جو خصوصیات بیان کی گئی ہیں وہ حسب ذیل ہیں:

> "وہ جو توبہ کرنے والے ہیں، اللہ کے عبادت گذار ہیں، اس کی حمد وثنا ہمیشہ ورد زبان رکھتے ہیں، اس کی راہ میں اپنے گھروں کو چھوڑ کر سفر کرتے ہیں، اس کے آگے رکوع و سجود میں مشغول رہتے ہیں، نیک کاموں کا حکم دیتے ہیں، برائیوں کو روکنے والے ہیں، اور سب سے آخر یہ کہ اللہ نے جو حدود قائم کر دئے ہیں ان سب کے محافظ ہیں، تو ایسے مومنوں کو دین و دنیا کی فتح یابیوں کی خوشخبری سنا دو۔[۶]"

مولانا آزاد کے بیان کے مطابق "خدا تعالیٰ نے اس آیۂ کریمہ میں آٹھ وصفوں کو بیان کیا ہے جو مومنین میں ہونی چاہئیں۔ یا آٹھ قسم کے درجوں کو بیان کیا ہے جن میں سے ہر درجہ پچھلے سے اعلیٰ و اکمل ہے اور یہی اس جماعت کا دستور العمل ہوگا۔۔۔۔ حاصل سخن یہ کہ "حافظین لحدود اللہ" کا مقام "جماعت حزب اللہ" کا رتبہ آخری ہے اور ان مراتب ثمانیہ کے

---

۵ مثلاً ملاحظہ ہو الہلال ۲/۲۴۔ ۲۰ جون ۱۹۱۳ء، ص ۵؛ نیز ۳/۱، ۲ جولائی ۱۹۱۳ء، صفحات ۴۔ ۸

۶ الہلال ۳/۲۳، ۳ دسمبر ۱۹۱۳، ص ۱۷

طے کرنے کے بعد اس جماعت کا فرض ختم ہو جاتا ہے۔[1]"

اس کے بعد انھوں نے سورہ فاطر کی آیت نمبر ۳۲ (ثم اورثنا الکتاب ....) کی تشریح و تفسیر کرتے ہوئے یہ نکتہ نکالا کہ:

اس آیۂ کریمہ میں خدا تعالیٰ نے مسلمانوں کو تین طبقوں میں تقسیم کر دیا ہے۔ (۱) وہ جو اپنے نفوس پر ظلم کر رہے ہیں .... (۲) درمیانی طبقہ جو غفلت سے متنبہ ہوا، اعمال حسنہ اختیار کئے، اوامر الٰہیہ کے آگے سر اطاعت خم کیا۔ (۳) اعلیٰ ترین طبقہ جو نہ صرف خیرات و محاسن کا انجام دینے والا بلکہ ان میں اوروں سے پیش رو بھی ہے..... پس اس تقسیم قرآنی کی بنا پر اس جماعت کے بھی تین درجے قرار پائے ہیں۔ (۱) ہر مسلمان جو راست بازی کا متلاشی، اصلاح حال کا متمنی اور اسلام کے اس دور غربت میں خدمت و جہاد فی سبیل اللہ کی اپنے دل میں سوزش و تپش رکھتا ہے، نیت صالح، ارادۂ محکم اور اقرار واثق کے ساتھ دین الٰہی کے اس میثاق کو دہرائے: میری عبادت، میری قربانی، میرا جینا، میرا مرنا غرضیکہ ہر چیز صرف اللہ رب العالمین کے لئے ہے، اسی قربانی کا مجھے حکم دیا گیا اور میں مسلمانوں میں پہلا "مسلم" ہوں۔ اور اپنی تمام قوتوں اور خواہشوں کے ساتھ خدا کی قربانی کے لئے طیار ہو کر اقرار کرے کہ وہ اللہ کے رشتہ میں منسلک ہونا اور اس کی عبادت کے فرائض ادا کرنا چاہتا ہے۔ پس وہ طبقہ "ظالم لنفسہ" میں سے طبقہ "مقتصد" کے لئے منتخب ہو جائے گا، اور اس کے بعد اس کی آزمائش شروع ہو جائے گی۔ یہ آزمائش اس وقت تک جاری رہے گی جس وقت کہ وہ دوسرے درجہ میں شامل ہونے کا اہل ثابت نہ ہو۔ (۲) (پہلی جماعت سے) ... ایک دوسری جماعت چھانٹی جائے گی اور اس میں شامل ہونا گویا ارباب اقتصاد کے طبقہ میں شامل ہونا ہوگا.....

---

[1] ایضاً، ص ۳۲۰ ج

(۳) اس دوسری جماعت میں سے جو فرزندان حق اپنے اعمال و افعال سے درجۂ مسابقت و مرتبہ علو و رفعت حاصل کرلیں گے انہی سے یہ آخری جماعت منتخب ہوگی اور یہی جماعت "حزب اللہ" کا خلاصہ مساعیٔ و جہاد اور اس کی اصل حکمراں جماعت ہوگی۔ یہ لوگ "سابق بالخیرات" اور "حافظین لحدود اللہ" ہوں گے۔ خدا تعالیٰ ان سے جو کام لینا چاہے گا خود لے لیگا، اور جس مقصد کی طرف انہیں کھینچے گا وہ اس طرف کھنچ جائیں گے۔ ان کے مقصد آخری کو نہ اس وقت بتلایا جاسکتا ہے اور نہ متعین کیا جاسکتا ہے۔ جو سالک کہ ابتدائی دو جماعتوں سے ترقی کرکے اس درجے تک پہنچے گا وہ خود وہاں کے اسرار و رموز سے آشنا ہوجائے گا۔ اس سے پہلے وہاں کے حالات کسی پر منکشف نہ ہوسکیں گے۔ کسی عضو جماعت کے لیئے جائز نہ ہوگا کہ ان کے انکشاف کے درپے ہو اور وقت سے پہلے انہیں معلوم کرنا چاہے۔[۱۰]

۱۹۱۴ء میں الہلال بند ہوگیا اور مولانا آزاد کی زندگی میں بھی قید و بند کا ایک نیا باب شروع ہوگیا، اس طرح "حزب اللہ" کھلنے سے پہلے مرجھا کر رہ گئی، بایں ہمہ یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ مولانا آزاد نے تحریک حزب اللہ کو بالکلیہ تہہ کرکے رکھ دیا۔ الہلال کے بند ہوجانے کے بعد بھی بہت دنوں تک وہ میسنی (MASONIC) طرز فکر کو اپنائے رہے۔ لیکن مشکل یہ ہے کہ انھوں نے اس موضوع پر کھل کر کبھی بھی کچھ نہیں لکھا، نہ ہی ان کے زمانے میں اس موضوع پر ان کے پیروؤں نے کچھ لکھا، اس خاموشی کی وجہ سمجھ میں بھی آتی ہے کیونکہ، جیسا کہ ہم نے ابھی دکھلایا ہے، مولانا نے پہلے دن سے راز داری پر بہت زیادہ زور دیا تھا، اس لئے اب اگر اس جماعت کے بارے میں ہمیں کچھ مزید معلومات حاصل ہوسکتی ہیں تو صرف ان لوگوں کے ذریعہ، جو اس جماعت سے باقاعدہ طور پر منسلک رہ چکے ہوں۔ لیکن ایسے لوگ ملیں

---

[۱۰] ، ص ۳۴

کہاں، یہ اپنی جگہ خود ایک اہم مسئلہ ہے۔ ہاں اگر ہم ان ذرائع پر بھروسہ کرنے کو تیار ہوں جو مولانا آزاد کے انتقال کے بعد منصۂ شہود پر آئے ہیں تو پھر بہت حد تک حزب اللہ کی ٹوٹی ہوئی کڑیوں کو جوڑا جا سکتا ہے۔ مثلاً اگر ہم مولانا کے دو "مریدین" عبدالرزاق ملیح آبادی (ہندوستان: انتقال ۲۴ جون ۱۹۵۹) اور غلام رسول مہر (پاکستان: انتقال، ۱۶ نومبر ۱۹۷۱ء) کی تحریروں کو مشعل راہ بنائیں تو بہت حد تک حزب اللہ کے مقاصد اور طریق کار پر روشنی پڑ سکتی ہے۔

(۲)

ملیح آبادی نے ۱۹۱۹ء میں مولانا آزاد کے ہاتھ پر باقاعدہ بیعت کی تھی اور مولانا آزاد نے انھیں صوبہ یوپی کے لئے اپنا خلیفہ مجاز بھی نامزد کیا تھا تاکہ وہ اس صوبہ کے لوگوں سے ان کے نام پر بیعت لے سکیں۔ اس سلسلے میں مولانا ملیح آبادی کو تحریری طور سے جو "خلافت نامہ" مولانا آزاد نے دیا وہ حسب ذیل ہے[۱]:

> اخویم مولوی عبدالرزاق صاحب ملیح آبادی نے فقیر کے ہاتھ پر بیعت کی ہے۔ وہ بیعت لینے اور تعلیم و ارشاد سلوک سنت میں فقیر کی جانب سے ماذون و مجاز ہیں۔ جو طالب صادق ان کے ہاتھ پر بیعت کریں گے انھوں نے خود فقیر سے بیعت کی۔
> والعاقبۃ للمتقین۔
>
> فقیر ابوالکلام کان اللہ لہٗ
>
> ۴ شعبان ۱۳۳۸ھ (۱۹۱۹ء)

مولانا عبدالرزاق ملیح آبادی کے الفاظ میں "مولانا کی اسکیم کا خلاصہ یہ تھا کہ ہندوستان کے مسلمانوں کو مذہب کی راہ سے منظم کیا جائے۔ مسلمانوں کا ایک امام ہو اور امام کی اطاعت کو وہ فرض دینی سمجھیں۔ مسلمانوں میں یہ دعوت مقبول ہو سکتی ہے اگر قرآن و حدیث سے انھیں

---

[۱] عبدالرزاق ملیح آبادی، ذکر آزاد، کلکتہ، ۱۹۶۰، ص ۲۵

بتادیا جائے کہ امام کے بغیر ان کی زندگی غیر اسلامی ہے اور ان کی موت جاہلیت پر ہوگی۔ جب مسلمانوں کی ایک بڑی تعداد امام کو مان لے تو امام ہندوؤں سے معاہدہ کرکے انگریزوں پر جہاد کا اعلان کر دے۔ اور ہندو مسلمانوں کی متحدہ قوت سے انگریزوں کو شکست دی جائے۔ مگر امام کون ہو؟ اس منصب کے لئے زیادہ سے زیادہ معتبر آدمی کو چننا ہوگا، ایسے آدمی کو جو کسی قیمت پر دشمن کے ہاتھ نہ بک سکے۔ ساتھ ہی امام کو ہوشمند اور حالات زمانہ سے کماحقہ واقف ہونا چاہئے۔ ظاہر ہے مولانا اپنی ذات سے زیادہ کسے امامت کا اہل سمجھ سکتے تھے اور میرا بھی یہی خیال تھا کہ انھی کو یہ منصب ملنا چاہیے[۱۲۵]۔"

اگر ہم ملیح آبادی کے الفاظ کو مولانا آزاد کے خیالات کی صدائے بازگشت تسلیم کرلیں تو پھر اس بات کے کہنے میں کوئی ہچکچاہٹ نہیں ہوسکتی کہ حزب اللہ بنیادی طور سے ایک سیاسی جماعت تھی جس کا مقصد استخلاص وطن تھا لیکن چونکہ مولانا آزاد کو یہ اطمینان نہیں تھا کہ خالص سیاسی مقاصد کے لئے مسلمان ان کے پیچھے چلنے پر تیار ہوں گے اس لئے انھوں نے مذہب کا سہارا ضروری سمجھا اور تحریک کو اس انداز سے لوگوں کے سامنے پیش کیا کہ وہ بظاہر مذہبی تحریک نظر آئے۔

مولانا آزاد کے دوسرے مرید، غلام رسول مہر نے بھی مولانا کے انتقال کے بعد ان کا حسب ذیل خط شائع کیا ہے جو خاص طور سے پنجاب میں مولانا کے مریدوں کے نام ۱۹۲۱ء میں لکھا گیا تھا:

> جن عزیزوں نے گذشتہ سال یا امسال یا اس سے پہلے میرے ہاتھ پر بیعت کی ہے ان سب کی اطلاع کے لئے میں یہ سطریں شائع کرتا ہوں۔ انھوں نے میرے ہاتھ پر پانچ باتوں کا عہد کیا ہے،

---

[۱۲۵] ایضاً، ص ۴۴

اول۔ امر بالمعروف [نہی] عن المنکر اور توصیہ صبر کا یعنی ہمیشہ نیکی کا حکم دیں گے برائی کو روکیں گے، صبر کی وصیت کریں گے۔

ثانیاً۔ الحب فی اللہ و البغض فی اللہ کا یعنی اس دنیا میں ان کی دوستی ہوگی تو اللہ کے لئے اور دشمنی ہوگی تو اللہ کے لئے۔

ثالثاً۔ لا یخافون فی اللہ لومۃ لائم کا یعنی سچائی کے راستے میں وہ کسی کی پروا نہیں کریں گے اور خدا کے سوا کبھی اور سے نہیں ڈریں گے۔

رابعاً۔ اس بات کا کہ اللہ اور اس کی شریعت کو دنیا کے سارے رشتوں، ساری نعمتوں اور ساری لذتوں سے زیادہ محبوب رکھیں گے۔

خامساً۔ اطاعت فی المعروف کا یعنی شریعت کے ہر حکم کی اطاعت بجا لائیں گے جو ان تک پہنچایا جائے گا۔

میں ان کو یاد دلانا چاہتا ہوں کہ یہ ان کا قول تھا اور اب چاہئے کہ اپنے عمل سے بھی اس کی پوری تصدیق کریں اور کامل انقطاع اور راست بازی کے ساتھ اپنے تئیں اللہ کے سپرد کر دیں۔ یہ ان کا عہد مطالبہ کرتا ہے کہ حسب ذیل باتیں ان کی روزانہ زندگی میں نمایاں ہو جائیں اور ہر شخص ان کو ان کی خصلتوں اور طریقوں کی وجہ سے ممتاز دیکھ لے۔

۱۔ ولایتی کپڑوں کا خریدنا، بیچنا، پہننا، پہنانا یک قلم ترک کر دیں اور دیسی کھدر کا لباس اختیار کریں۔

۲۔ اسلامی خلافت اور بلاد اسلامیہ کی حفاظت ہندوستان کی آزادی پر موقوف ہے۔ پس جہاں تک ان کے امکان میں اپنے دل سے اپنی زبان سے، اپنے مال سے اپنے عمل سے اس کام میں مدد دیں۔

۳۔ کسی مسلمان کی طرف سے اپنے دل میں کینہ و عداوت نہ رکھیں۔ اگرچہ وہ ان کا کیسا

ہی دشمن ہو۔ تمام مسلمانوں سے صلح و محبت کا برتاؤ کریں اور اپنی جانب سے کسی مسلمان کے خلاف قدم نہ اٹھائیں، دوسرا اٹھائے تو جہاں تک بھی ان کے امکان میں ہو بخش دیں۔ کسی طرح بھی اپنے وجود کو تفریق جماعت کا سبب نہ بنائیں۔

۴۔ احکام و مصالح شرعیہ کے مطابق ہندوؤں سے ہمارا اتحاد ہے پس کامل اتفاق اور سازگاری کے ساتھ رہیں اور ان کی جانب سے اپنے دل میں کسی طرح کا کھوٹ نہ رکھیں اور کوئی بات لڑائی جھگڑے کی ایسی نہ کریں جس سے اتحاد کو نقصان پہنچے۔

تمام احکام و ارکان اسلام کی پابندی اور ٹھیک ٹھیک بجا آوری ان چار باتوں کے علاوہ ہے اور ان سے مقدم ہے اور ان کی بابت وہ بیعت کرتے ہوئے سب سے پہلے عہد کر چکے ہیں۔

جو مسلمان مجھ سے اپنی بیعت کا رشتہ قائم رکھنا چاہتا ہے اس کا فرض ہے کہ ان باتوں پر کاربند ہو۔ جس نے اس پر عمل نہ کیا اس سے میرا کوئی رشتہ نہیں۔۔۔۔

ابوالکلام احمد[۱۳]

مذکورہ بالا خط سے بھی بہت حد تک یہی معلوم ہوتا ہے کہ مولانا آزاد کی "مذہبی" جماعت، حزب اللہ کا بنیادی مقصد مسلمانوں کو استخلاص وطن کی خاطر انگریزوں کے خلاف متحد اور مجتمع کرنا تھا۔ ان دونوں خطوط کے علاوہ مولانا آزاد کی دوسری تحریروں سے بھی یہ واضح ہوتا ہے کہ وہ مسلمانوں کو اور

---

[۱۳] نقش آزاد، مرتبہ غلام رسول مہر، لاہور، دوسرا ایڈیشن، ۱۹۵۹، صفحات ۲۴۳ ــ ۲۴۵ (اس خط پر مولانا غلام رسول مہر کی طرف سے ص ۲۴۵ پر حسب ذیل نوٹ بھی ہے: "یہ تحریر ۱۹۲۱ء کی ہے، یہ میرے نام نہ تھی اور نہ میرے حوالہ ہوئی تھی، لیکن اس کا مسودہ حسن اتفاق سے مجھے اسی زمانہ میں مل گیا تھا، اسے بدیں وجہ شائع کیا جاتا ہے کہ مولانا بیعت امامت کے وقت جو عہد لیتے تھے اس کی کیفیت واضح ہو جائے۔ خود میں نے مولانا کی بیعت ۱۹۲۳ء میں کی تھی۔")

خاص طور سے علماء کو مذہب کے نام پر اس لئے اکٹھا کرنا چاہتے تھے کہ ان کے ذریعہ سیاسی محاذ پر مجاہدین وطن کے ہاتھوں کو مضبوط کرسکیں۔

۱۹۲۵ء کے لگ بھگ مولانا آزاد کے ایک پنجابی مرید، محی الدین قصوری، نے انھیں ایک خط لکھا تھا جس میں مولانا کے کانگریس دوست رویہ کی شکایت کی گئی تھی اور ان پر یہ اعتراض کیا گیا تھا کہ وہ "التزام جماعت" کا خیال نہیں رکھتے حالانکہ آنحضرت صلعم نے سواد اعظم کا ساتھ دینے کی تاکید کی تھی۔ مولانا آزاد نے اس سلسلے میں قصوری کو جو خط لکھا اس میں انھوں نے اس پر زور دیا کہ لوگوں نے "التزام جماعت" کا مطلب صحیح نہیں سمجھا ہے۔ ان کے خیال میں التزام جماعت کا مفہوم صرف یہ نہیں تھا کہ آنکھ بند کرکے بھیڑ کی پیروی کی جائے۔ مولانا نے اپنے خط میں یہ سوال اٹھایا کہ اگر دیکھا جائے تو ہزاروں لاکھوں مسلمانوں میں کہیں ایک دو مسلمان ایسے نکلیں گے جنھیں صحیح معنوں میں مسلمان کہا جاسکتا ہے تو کیا یہ کہنا درست ہوگا کہ ان چند گنتی کے "صحیح" مسلمانوں کو چھوڑ کر اکثریت کی پیروی کی جائے؟ اس منطقی استدلال کو مولانا آزاد نے اپنے زمانے کی سیاسی صورت حال پر منطبق کرتے ہوئے لکھا "یہ ظاہر ہے کہ قوم پر سیاسی محرومی کی حالت جبھی طاری ہوتی ہے جب سواد اعظم عزم وعمل سے محروم ہوجاتا ہے اور محکومیت کی روٹی پر قناعت کرلیتا ہے۔ اب اگر کوئی مرد کار سعی وعزم کی دعوت دے گا تو یقیناً اس کی راہ سواد اعظم کی راہ نہ ہوگی، فرد واحد کی راہ ہوگی یا ایک قلیل ترین طائفہ کی۔ پھر کیا اس کے خلاف شرعاً یہ فتویٰ صادر کرنا پڑے گا کہ سواد اعظم سے باہر ہوگیا اور التزام جماعت کی پیروی نہ کی؟"[۲۲] اس طرح اپنے موقف کی وضاحت کرتے ہوئے انھوں نے لکھا کہ ان پر جماعت سے الگ رہنے کا الزام لگایا جاتا ہے حالانکہ وہ تمام عمر اس بات کی کوشش کرتے رہے ہیں کہ اس صحیح جماعت کو پیدا کرسکیں جس کے بارے میں آنحضرت ؐ کا ارشاد ہے کہ جس نے جماعت سے علٰحدگی اختیار کی اس نے اپنا ٹھکانہ جہنم

---

۲۲ تبرکات آزاد، مرتبہ غلام رسول مہر، دہلی، ۱۹۶۲، ص ۳۱۸

میں بنایا۔ ان کے خیال میں عوام تو در کنار اکثر و بیشتر علماء نے بھی "سواد اعظم" اور "التزام جماعت" کے مفہوم کو صحیح طور سے نہیں سمجھا تھا۔ اس سلسلے میں انھوں نے لکھا کہ "۱۹۱۴ء میں جب میں نے ہندوستان کے بعض اکابر علماء و مشائخ کو عزم و سعی کی دعوت دی، بعض سے خود ملا اور بعض کے پاس مولوی عبیداللہ سندھی کو بھیجا تو اکثر نے بعینہ یہی بات کہی تھی جو آپ کہہ رہے ہیں یعنی علماء و مشائخ کی اتنی بڑی تعداد ملک میں موجود ہے کسی نے بھی آج تک یہ دعوت نہیں دی، اب سواد اعظم کے خلاف یہ قدم کیوں اٹھایا جا رہا ہے[۶۱]"۔

اس وقت کی ملکی سیاست سے علماء جو اپنا دامن بچا رہے تھے اس کی ایک بڑی وجہ مولانا آزاد کے خیال میں منافقانہ ذہنیت کا نتیجہ تھی۔ ترجمان القرآن میں سورہ توبہ کی آیت نمبر ۴۸ کی تفسیر میں انھوں نے لکھا ہے:

> غور کرو گے تو نفاق کی یہ خصلت آج بڑے بڑے مدعیان علم و مشیخت میں بولتی نظر آئے گی۔ جھوٹی دینداری اور وہمی پرہیزگاری نے سعی و عزم کی تمام راہیں ان پر بند کر دی ہیں، اور وہ ساعی ہیں کہ امت پر بھی بند کر دیں۔ ۱۹۱۴ء کی بات ہے کہ مجھے خیال ہوا کہ ہندوستان کے علماء و مشائخ کو عزائم و مقاصد وقت پر توجہ دلاؤں۔ ممکن ہے، چند اصحاب رشد و عمل نکل آئیں۔ چنانچہ میں نے اس کی کوشش کی، لیکن ایک تنہا شخصیت کو مستثنیٰ کر دینے کے بعد سب کا متفقہ جواب یہی تھا کہ یہ دعوت ایک فتنہ ہے.... یہ مستثنیٰ شخصیت مولانا محمود حسن دیوبندی کی تھی جو اب رحمت الٰہی کے جوار میں پہنچ چکی ہے۔

تم نے بعض علماء کے فتوے پڑھے ہوں گے کہ مسلمانوں کو وقت کی سیاسی مجالس میں شریک نہ ہونا چاہئے کیونکہ اس میں غیر مسلم عورتیں کھلے منہ موجود ہوتی ہیں اور

---

[۶۱] ایضاً، ص ۳۹

اس لئے ان کی شرکت فتنہ سے خالی نہیں ہے! اسی طرح یہ بات بھی کہی جاتی ہے کہ ان کی شرکت سے نماز باجماعت فوت ہو جاتی ہے اور یہ تقویٰ کے خلاف ہے[16]۔ یاد رکھو کہ یہ تقویٰ اور دینداری نہیں ہے جو ان کاموں کی مخالفت پر انھیں ابھارتی ہے یہ مرض نفاق کی قسموں میں سے ایک قسم ہے اور قرآن کی شہادت اس کے لئے بس کرتی ہے[17]۔

آزاد کے مذکورہ بالا بیان سے یہ صاف ظاہر ہو رہا ہے کہ وہ علماء کو ان کی مرضی کے خلاف سیاست کے میدان خارزار میں نہ صرف گھسیٹنا چاہتے تھے، بلکہ ان سے یہ توقع رکھتے تھے کہ وہ آگے بڑھ کر رہنمائی کا بھی فریضہ انجام دیں گے۔ کیونکہ ان کے خیال میں اسلام میں سیاست مذہب سے الگ نہ تھی اور اگر اسلام کے ماننے والے، خاص طور سے ان کے مذہبی قائدین، سیاست کے میدان میں رہنمائی کا کام انجام نہ دے سکیں تو "بہتر ہے کہ سرے سے اسلام ہی کو خیرباد کہہ دیا جائے، دنیا کو ایسے مذہب کی کیا ضرورت ہے جو صرف خطبۂ نکاح میں چند آیتیں پڑھ دینے، یا بستر نزع پر سورہ یاسین کو دہرا دینے ہی کے لئے کار آمد ہو سکتا ہے[18]۔"
خواہش اپنی جگہ، لیکن امر واقعہ یہ ہے کہ مولانا آزاد کو اپنی جگہ پورا یقین تھا کہ علماء

---

[16] مثال کے طور پر ملاحظہ ہو مولانا اشرف علی تھانوی کی اردو کتاب "معاملات المسلمین فی مجادلات غیر المسلمین" سب سے پہلے یہ رسالہ النور، تھانہ بھون (جلد ۵ نمبر ۱۱، ۱۳۴۹ھ مطابق ۱۹۳۰ء) میں شائع ہوا۔ بعد میں اسے مفتی محمد شفیع نے افادات اشرفیہ در مسائل سیاسیہ (دوسرا ایڈیشن، دیوبند، ۱۳۶۵ھ مطابق ۱۹۴۶ء) کے نام سے شائع کیا۔ مولانا آزاد نے جس قسم کے فتووں کی طرف اشارہ کیا ہے ان کے لئے ملاحظہ ہو افادات اشرفیہ کے صفحات ۲۱ تا ۳۴

[17] ابو الکلام آزاد، ترجمان القرآن، لاہور، ۱۹۳۶، جلد دوم، صفحات ۹۵ — ۹۶

[18] الہلال، ۱/۱۳، ۹ اکتوبر ۱۹۱۲، ص ۶

سیاست میں حصہ لینے سے پہلو تہی کر رہے ہیں اس لئے حیرت کی بات نہ ہوگی اگر یہ خیال کیا جائے کہ حالات کے پیش نظر مولانا آزاد نے یہ طے کر لیا کہ ہو سکے تو خود ہی قیادت کا بوجھ سنبھال لیں۔ وہ حزب اللہ کی تحریک چلا ہی چکے تھے اور اس تحریک میں انھوں نے جس طرح کی بے چون وچرا قسم کی پیروی پر زور دیا تھا اس قسم کی قیادت مذہبی اصطلاح میں صرف "امامت" کی شکل میں مل سکتی تھی۔ چونکہ اس وقت تک مولانا آزاد ایک عالم اور ایک سیاسی لیڈر کی حیثیت سے مسلمانوں میں پوری طرح متعارف ہو چکے تھے اس لئے ان کے مزاج کو دیکھتے ہوئے یہ کوئی حیرت انگیز نہیں معلوم ہوتی کہ وہ خود ہی اپنے دوش ناتواں پر امامت کا بار اٹھانے کے لئے تیار ہو گئے ہوں۔

(۳)

مولانا آزاد کا خیال تھا کہ ہندوستانی مسلمانوں کی سیاسی اور مذہبی پس ماندگی کا ایک بڑا سبب "امام" کی غیر موجودگی ہے۔ ان کی رائے میں کسی امام کے بغیر جماعتی زندگی گذارنا پوری امت مسلمہ کے لئے گناہ کا حکم رکھتا تھا۔ وہ سمجھتے تھے کہ جب تک کوئی باقاعدہ امام نہ ہوگا اس وقت تک مسلمان شریعت کے مطابق جماعتی زندگی گذارنے پر قادر نہیں ہو سکتے۔ اس سلسلے میں ان کے خیالات کو مختصراً یوں پیش کیا جا سکتا ہے کہ کوئی جماعت انفرادی غلطیوں اور گناہوں کے ارتکاب سے یکدم تباہ نہیں ہوتی۔ انفرادی گناہ ایک ایسے سست رفتار زہر کی طرح ہے جو دھیرے دھیرے گھن کی طرح قومی زندگی کو کھوکھلا کرتا ہے۔ لیکن اجتماعی غلطیاں راتوں رات کسی بھی قوم کو تباہ کر سکتی ہیں۔ اور کسی امام کا نہ ہونا ایک اجتماعی غلطی ہے۔ یہ بات بلا مبالغہ کہی جا سکتی ہے کہ انفرادی اصلاح بھی اس وقت تک نہیں ہو سکتی جب تک کہ حکومت کا کوئی صحیح اور صالح نظام نہ قائم ہو جائے۔[۱۹]

---

[۱۹] مولانا آزاد کا خطبہ صدارت، بنگال خلافت کانفرنس ۱۹۲۰ء۔ مشمولہ خطبات آزاد، دہلی، ۱۹۵۹ء، ص ۹۹ ــ ۱۰۲

مولانا آزاد کے خیال میں پوری قوم کا یہ اجتماعی فرض تھا کہ وہ کسی ایک شخص کو اپنا امام منتخب کرلے اور انتخاب کے بعد اس کے ہر حکم کی بے چون وچرا پیروی کرے بشرطیکہ اس سے شریعت کی خلاف ورزی نہ ہوتی ہو۔ اس طرح جب کوئی ایسا امام سامنے آجائے گا تو وہی ہندوستانی مسلمانوں کی ملکی اور غیر ملکی سیاست میں رہنمائی کا فریضہ انجام دے گا۔ صرف اسی کو یہ حق حاصل ہوگا کہ وہ اختلافی مواقع پر فتویٰ جاری کرے۔ نہ تو ہر عالم اس اہم فریضہ کو ادا کرنے کا اختیار رکھتا ہے اور نہ ہی ہر مدرسے کا استاد اس حیثیت کا ہوتا ہے کہ وہ "امام" کے منصب کو پوری طرح ادا کرسکے۔[۱۴]

اگر ہم خاص طور سے اس وقت کے ہندوستانی مسلمانوں کی تاریخ پر ایک نظر ڈالیں تو ہمیں اندازہ ہوجائے گا کہ جب تک ہندوستان کے علمار کا کسی ایک شخصیت پر اتفاق نہ ہوجاتا اس وقت تک کسی شخص کا امام منتخب ہونا آسان نہ تھا۔ مولانا آزاد بھی اس سے واقف تھے اس لئے وہ یہ چاہتے تھے کہ اس زمانے کے اہم علمار انھیں بحیثیت امام منتخب کرلیں۔ اس زمانے کے مشہور علمار میں شیخ الہند مولانا محمود الحسن اور مولانا محمد عبدالباری لکھنوی کی شخصیتیں اتنی اہم تھیں کہ ان کی رائے کے بغیر امامت سے متعلق کوئی اجتماعی فیصلہ آسان نہ تھا۔ اگرچہ خود مولانا آزاد نے کہیں اس بات کا ذکر نہیں کیا ہے کہ انھوں نے کسی متعین عالم سے اپنی امامت کے سوال پر کوئی گفتگو کی ہو لیکن ان کے سوانح نگار مولانا ملیح آبادی کا بیان ہے کہ انھیں مولانا آزاد نے حکم دیا تھا کہ وہ مولانا محمود الحسن اور مولانا محمد عبدالباری سے ان کی امامت کے سلسلے میں گفتگو کریں۔

مولانا ملیح آبادی کا بیان ہے کہ جب ۱۹۱۹ میں شیخ الہند مالٹا سے واپس آکر کچھ دنوں کے لئے لکھنؤ کے دورہ پر گئے تو انھوں نے ان سے تنہائی میں ملاقات کی اور مولانا آزاد کی امامت کے موضوع پر گفتگو کی۔ پہلے تو ملیح آبادی نے امامت کا منصب خود شیخ الہند کی خدمت میں پیش کیا لیکن جب وہ اس پر راضی نہ ہوئے تو انھوں نے مولانا آزاد کا نام پیش کیا۔ شیخ نے متانت سے

---

[۱۴] ایضاً

فرمایا، "میرا انتخاب بھی یہی ہے، اس وقت مولانا آزاد کے سوا کوئی شخص امام الہند نہیں ہو سکتا۔ ان میں وہ سب اوصاف جمع ہیں جو اس زمانے میں ہندوستان کے امام میں ہونا ضروری ہیں"[۲۱]۔

شیخ الہند کے بعد دوسرا مرحلہ مولانا عبدالباری کی اجازت کا تھا، اور یہ مسئلہ کچھ آسان نہ تھا۔ مولانا عبدالباری علی برادران کا بہت خیال رکھتے تھے اور اس وقت کی ہندوستانی سیاست میں مولانا آزاد اور علی برادران کی سیاسی چشمک کا حال کسی سے پوشیدہ نہ تھا۔ اس لئے اس کا خدشہ تھا کہ مولانا عبدالباری "امامت" کی تجویز سے متفق نہ ہوں لیکن شیخ الہند کی رائے سن کر وہ بھی راضی ہو گئے اور ملیح آبادی کی فرمائش پر اپنی رائے لکھ کر دیدی جو حسب ذیل ہے:

مسئلہ امامت یا شیخ الاسلامی کے متعلق مجھے جمہور کی موافقت کے سوائے کوئی چارۂ کار نہیں ہے۔ جو اندیشہ ہے وہ بار بار اہل الرائے سے ظاہر کر چکا ہوں، باوجود اس کے پھر بھی مسلمانوں کی تجویز کو بسروچشم قبول کرنے کو تیار ہوں۔ خود مجھ سے بارہا اس منصب کے قبول کرنے کی بعض اہل الرائے نے خواہش کی مگر میں نے اپنی عدم اہلیت کے باعث اس امانت کا بار اٹھانا منظور نہیں کیا نہ آیندہ قبول کرنے کا ارادہ ہے۔ مولانا محمود حسن صاحب سے دریافت کیا تو وہ بھی اس بار کے متحمل نظر نہیں آتے۔ مولانا ابوالکلام صاحب منا سبق و آمادہ ہیں ان کی امامت سے مجھے بھی استنکاف نہیں ہے۔ بسروچشم قبول کرنے کے لئے آمادہ ہوں بشرطیکہ تفریق جماعت کا اندیشہ نہ ہو۔ مولانا تو اہل ہیں اگر کسی نااہل کو تمام یا اکثر اہل اسلام قبول کر لیں گے تو مجھے وہ لوگ سب سے زیادہ اطاعت گزار و فرمانبردار پائیں گے۔ اصل یہ ہے کہ یہ تحریک دیا تاً میں اپنی سمت سے جاری کرنا نہیں چاہتا نہ کسی کو منتخب کر کے اس کے اعمال کا اپنے اوپر بار لینا چاہتا ہوں۔ مسلمانوں کی جماعت کا تابع ہوں۔ اس سے زائد مجھے اس تحریک سے تعرض نہیں ہے[۲۲]۔

---

[۲۱] ملیح آبادی، ذکر آزاد، ص ۳۶

[۲۲] ایضاً، ص ۳۷

یہ خط جیسا کچھ بھی ہے ظاہر ہے۔ اس خط پر مولانا آزاد اپنی امامت کی بنیاد کھڑی نہیں کر سکتے تھے اس لئے انھوں نے ۲۰ ستمبر ۱۹۲۰ء کو مولانا عبدالرزاق ملیح آبادی کے نام یہ خط بھیجا:[۲۳]

"مولوی عبدالباری کا خط دیکھا ؎

یار ما ایں دارد و آں نیز ہم !

سر دست اس قصہ کو تہہ کیجئے اور کام کئے جائیے پنجاب،

سندھ و بنگال میں تنظیم قریب مکمل ہے۔"

اب یہ بتانا مشکل ہے کہ اپنی اس کوشش میں ناکامی کے بعد مولانا آزاد نے اس سلسلے میں کچھ اور کیا یا نہیں! بظاہر امامت کا مسئلہ نذر طاق نسیاں ہو کر رہ گیا۔ ویسے ان کے دو سوانح نگاروں کا یہ بیان ہے کہ ۱۹۲۱ میں علمار نے انھیں باقاعدہ "امام الہند" کی حیثیت سے منتخب کر لیا تھا۔

اے۔ بی۔ راجپوت اپنی انگریزی کتاب "مولانا ابوالکلام آزاد" میں لکھتے ہیں: "لاہور میں ہزاروں علمار کا اجتماع ہوا اور سب نے باتفاق رائے مولانا آزاد کو امام الہند منتخب کیا۔ یہ ایک ایسا اعزاز تھا جو ان سے پہلے ہندوستان میں کسی شخص کو نصیب نہیں ہوا تھا، مولانا آزاد یہ اعزاز قبول نہیں کر رہے تھے لیکن علمار لکھنؤ اور علمار دیوبند کے اصرار پر انھیں راضی ہونا ہی پڑا۔"[۲۴]

دوسرے سوانح نگار عبدالدبٹ نے اپنی مرتب کردہ انگریزی کتاب "ابوالکلام آزاد" میں شامل کئے ہوئے اپنے ایک مضمون "مولانا ابوالکلام آزاد" میں یہ بیان کیا ہے کہ جمعیۃ علمار ہند کے لاہور سیشن ۱۹۲۱ء میں مولانا آزاد کو باقاعدہ امام الہند منتخب کیا گیا تھا۔[۲۵]

---

[۲۳] ایضاً، ص ۴۸

[۲۴] اے۔ بی۔ راجپوت "مولانا ابوالکلام آزاد"، لاہور، ۱۹۴۶ء، ص ۷۹۔

[۲۵] عبدالدبٹ (مرتب) "ابوالکلام آزاد"، لاہور، ۱۹۴۳ء، ص ۲۱۶

یہ دونوں بیانات غلط فہمی پر مبنی معلوم ہوتے ہیں۔ کیونکہ اگرچہ مولانا آزاد کو عام طور سے امام الہند کہا جاتا تھا لیکن درحقیقت علماء کی اس وقت کی واحد سیاسی جماعت، جمعیۃ علماء ہند کے دفتری کاغذات سے اس بات کا پتہ نہیں چلتا کہ اس عہدہ پر ان کا یا کسی دوسرے شخص کا کبھی بھی انتخاب ہوا ہو۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ جمعیۃ کے لاہور سشن میں اس قسم کی ایک تجویز پر غور ہوا تھا کہ کسی ایک عالم کو "امیر الہند" مقرر کیا جائے۔ اس سلسلے میں ایک ذیلی کمیٹی بھی بنائی گئی تھی تاکہ وہ مسئلے کے مالہ وما علیہ پر اچھی طرح غور کر کے جمعیۃ کے آئندہ اجلاس میں اپنی رپورٹ پیش کرے[۲۶]۔ ذیلی کمیٹی نے اپنی رپورٹ اگلے سشن میں پیش ضرور کی لیکن اتفاق سے اس وقت کورم پورا نہ تھا اس لئے رپورٹ پر بحث نہ ہو سکی[۲۷]۔ جمعیۃ علماء کے بارہویں اجلاس (۱۹۳۵ء) میں اس مسئلے نے پھر سر ابھارا لیکن اس وقت بھی بعض وجوہ سے اس پر بحث و مباحثہ کو ملتوی کر دیا گیا[۲۸]۔ کچھ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مولانا آزاد کے مذکورہ بالا دونوں سوانح نگاروں کو اس مسئلے میں بایں وجہ اشتباہ پیدا ہو گیا ہے کہ مولانا آزاد لاہور سشن کے اس اجلاس کے صدر تھے جس میں پہلی بار امام الہند کے تقرر کی تجویز پیش ہوئی تھی۔ ہو سکتا ہے کہ اسی وجہ سے راجپوت اور بٹ کو غلط فہمی ہوئی ہو اور انھوں نے مولانا آزاد کو امام الہند بنا دیا ہو۔

قصہ مختصر، اتنی بات تو کہی جا سکتی ہے کہ استخلاص وطن کی خاطر مولانا آزاد کے ذہن میں اپنی امامت کا خیال شروع ہی سے تھا۔ وہ مذہب کے سہارے اس سیاسی مقصد کو حاصل کرنا چاہتے تھے۔ چونکہ امامت کے منصب میں سیاسی اور مذہبی دونوں ہی قسم کے اقتدار پوشیدہ تھے اس لئے وہ چاہتے تھے کہ کسی طور اس منصب کو حاصل کر لیں تاکہ اہم سیاسی مواقع پر پوری

---

[۲۶] مولانا محمد میاں "جمعیۃ العلماء کیا ہے؟ جمعیۃ علماء ہند کی ۲۶ سالہ تجاویز" دہلی، جلد دوم، ص ۴۵

[۲۷] ایضاً، ص ۷۴

[۲۸] ایضاً، ص ۲۱۵

اطمینان کے ساتھ کسی مرحلے تک پہونچ سکیں۔ وہ یہ سمجھ رہے تھے کہ امامت کے مسئلہ کو چونکہ ایک مذہبی بنیاد حاصل ہے اس لئے انھیں علمار کی مدد بھی حاصل ہو جائے گی لیکن وہ چونکہ خود ایک باقاعدہ عالم نہ تھے[۲۹] اس لئے انھیں اس بات کا شاید اندازہ نہ ہو سکا کہ علمار کبھی بھی امامت کے مسئلہ پر متحد نہیں ہو سکتے تھے۔ وہ کسی "حاکم" یا "اولوالامر" کے آگے تو سر تسلیم خم کر سکتے تھے بشرطیکہ وہ شریعت کی پیروی کا اعلان کرتا رہے لیکن خود اپنوں میں کسی ایک شخص کو کل اقتدار سپرد کر دینے پر کبھی بھی رضامند نہیں ہو سکتے تھے۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ جب جب بھی "امام الہند" کا مسئلہ جمعیۃ العلماء کے اجلاس میں پیش ہوا اسے یا تو کورم کی کمی کی بنا پر ملتوی کرنا پڑا یا پھر مزید "غور و خوض" کے لئے اٹھا رکھا گیا۔

---

[۲۹] مولانا آزاد کی "عالمیت" کے مسئلہ پر ملاحظہ ہو میری انگریزی کتاب "مسلم پالٹکس اِن ماڈرن انڈیا" (میرٹھ ۱۹۷۰) کا چوتھا باب صفحات ۵۱ تا ۷۱

فارم نمبر ۴ (قاعدہ نمبر ۸ کے مطابق) اعلان

۱۔ مقام اشاعت : جامعہ نگر نئی دہلی 110025

۲۔ مدت اشاعت : ماہانہ

۳۔ پرنٹر و پبلشر کا نام : عبداللطیف اعظمی

قومیت : ہندوستانی

پتہ : دفتر شیخ الجامعہ۔ جامعہ نگر نئی دہلی 110025

۴۔ اڈیٹر کا نام : ضیاء الحسن فاروقی

قومیت : ہندوستانی

پتہ : جامعہ کالج۔ جامعہ نگر۔ نئی دہلی 110025

۵۔ مالک : جامعہ ملیہ اسلامیہ

میں اعلان کرتا ہوں کہ مذکورہ بالا معلومات، میرے علم و یقین کے مطابق، صحیح ہیں۔

(دستخط) عبداللطیف اعظمی

یکم مارچ ۱۹۷۳ء

سلام مچھلی شہری

نذرِ عقیدت

(۲۲ فروری ۶۳ء کی صبح، مزارِ ابوالکلام آزاد پر پڑھی گئی)

قریب تربتِ آزاد ہے ، سلام کرو
یہ جیسے زندہ و آباد ہے ، سلام کرو
یہ آج مائل ارشاد ہے ، سلام کرو
اسی کی قوم سے فریاد ہے ، سلام کرو

"وہ" کہہ رہے ہیں کہ اِن تیز تر ہواؤں میں
تمھیں چراغِ وطن جگمگائے رکھنا ہے
خزاں پسند ارادے ہوں لاکھ غیروں کے
ہمالیہ کی یہ جنّت سجائے رکھنا ہے

وہ یہ پکار رہے ہیں کہ دورِ تازہ میں
وطن کو "وقت کی دیوی" کا ساتھ دینا ہے
عوام ہی سے ہے رہبر کی زندگی منسوب
اسی کے ہاتھ میں ہم سب کو ہاتھ دینا ہے !

— ہزار رنگ کے پھولوں سے باغ بنتا ہے
جدا چمن سے چمن کی فضا نہیں ہوتی
اسی خیال کو اک روشنی بنا کے چلو
چمن ہے ایک تو خوشبو فنا نہیں ہوتی

کسی کی رُوح یہ کہتی ہوئی خراماں ہے
ہمیں نہ پُوجو ، ہمارے پیام یاد کرو
سفر ہنوز ہے جاری ، ہر ایک موڑ پہ تم
خود اپنے راہ نماؤں کے نام یاد کرو

— یہ مسجد اور یہ قلعہ — یہ شاہراہِ حیات
نئی — پُرانی تواریخ کا مرقّع ہیں !
یہیں عوام کی آوازِ بازگشت بھی ہے
عوام ہی یہ بتاتے رہیں گے ہم کیا ہیں — ؟!

ڈاکٹر ریاض الرحمٰن شروانی

خطوط مسیح الملک حکیم محمد اجمل خاں

بنام

نواب صدر یار جنگ مولٰنا حبیب الرحمٰن خاں شروانی

مسیح الملک حکیم محمد اجمل خاں کے چند خطوط نواب بہادر سر محمد مزمل اللہ خاں شروانی کے نام فروری ۱۹۷۳ء کے "جامعہ" میں شائع ہوئے ہیں۔ اس سے مجھے ترغیب ہوئی کہ حکیم صاحب مرحوم کے جو خطوط نواب صدر یار جنگ مولٰنا حبیب الرحمٰن خاں شروانی کے نام میرے پاس ہیں انھیں بھی "جامعہ" میں اشاعت کے لئے ارسال کر دوں۔ اس ضمن میں یہ عرض کرنا بے موقع نہیں ہوگا کہ جب نواب صدر یار جنگ مرحوم کا بیش بہا کتاب خانہ والد ماجد مولوی عبید الرحمٰن خاں صاحب شروانی نے علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کو منتقل فرمایا تو اس کے ساتھ ہی نواب صاحب مرحوم کے نام آئے ہوئے خطوط کا ذخیرہ بھی وہاں پہنچ گیا ——— نواب صاحب مرحوم کی یہ عادت تھی کہ وہ بالعموم خطوط ضائع نہیں فرماتے تھے لیکن یہ خطوط غیر مرتّب ضرور تھے۔ چند سال قبل میری تحریک پر "مولانا آزاد لائبریری" کے کارکنوں نے خطوط کے اس ذخیرے میں سے مشاہیر کے خطوط الگ کر کے انھیں مرتب کرنے کا کام ایک صاحب کے سپرد کیا اور کچھ خطوط مرتّب ہوئے بھی لیکن پھر کسی وجہ سے یہ کام رُک گیا۔ کچھ عرصہ قبل میں نے "مولانا آزاد لائبریری" کے موجودہ قائم مقام لائبریرین سے درخواست کی کہ اگر وہ مناسب سمجھیں تو یہ خدمت میرے سپرد کر دیں۔ چناں چہ ان کے تعاون سے آج کل میں اس کام میں مصروف ہوں۔

چونکہ نواب بہادر یار جنگ مرحوم مختلف الحیثیات اور مختلف الجہات شخصیت کے حامل تھے اور پھر انھیں طویل مدّت تک مختلف میدانوں میں خدمتِ ملک و ملّت کا موقع ملا، اس لئے قدرتی طور پر ان کا حلقۂ احباب وسیع بھی تھا اور متنوع بھی۔ نواب صاحب مرحوم کے نام جن مشاہیر کے خطوط اب تک دست یاب ہوئے ہیں وہ دو سو نسلوں پر حاوی ہیں اور ان میں ایسے نامی گرامی حضرات نظر آتے ہیں جیسے نواب محسن الملک، نواب وقار الملک، نواب محمد اسحاق خاں، علامہ شبلی نعمانی، حکیم محمد اجمل خاں، مولانا ابوالکلام آزاد، مولانا سید حسین احمد مدنی، مولانا سید سلیمان ندوی، مولوی عبدالحق، سر شیخ عبدالقادر، سر سید راس مسعود، ڈاکٹر سر شاہ محمد سلیمان، ڈاکٹر سر ضیاء الدین احمد، نواب محمد اسماعیل خاں، نواب سر محمد مزمل اللہ خاں، مولانا محمد علی مونگیری، مولانا سید عبدالحی، مولانا عبدالسلام ندوی، مولانا سید سلیمان اشرف، مولانا مفتی محمد عبداللطیف، مولانا سید مناظر احسن گیلانی، مولانا عبدالباری ندوی، مولانا عبدالماجد دریابادی، قاضی محمد عبدالغفار، مولوی ڈاکٹر سید عبداللطیف ندوی، مولانا سید ابوالحسن علی ندوی، مولانا محمد حفظ الرحمٰن، مولانا قاری محمد طیب، ڈاکٹر عبدالستار صدیقی، ڈاکٹر سید عابد حسین، پروفیسر محمد شفیع، پروفیسر سید ظفر الحسن، پروفیسر محمد حبیب، پروفیسر رشید احمد صدیقی، مولانا عبدالعزیز میمن، مولانا محمد سورتی، پروفیسر خواجہ غلام السیدین، نواب سر مہدی یار جنگ، مہاراجہ سر کشن پرشاد، نواب نظامت جنگ، نواب مرزا یار جنگ، نواب ناظر یار جنگ، نواب بہادر یار جنگ، نواب سر احمد سعید خاں آف چھتاری، نواب فصاحت جنگ جلیل، لارڈ ہیڈلے، کرنل بشیر حسین زیدی، سر محمد یعقوب، چودھری نعمت اللہ، خانبہادر مولوی بشیر الدین، خانبہادر شیخ عبداللہ، پروفیسر عبدالمجید قریشی، پروفیسر ہارون خاں شروانی، پروفیسر محمد زبیر صدیقی، پنڈت برج موہن دتاتریہ کیفی، جناب عبدالمجید خواجہ، میر غلام بھیک نیرنگ، مولانا سید طفیل احمد کاظمی، مولانا مسعود عالم ندوی، مولوی مسعود علی ندوی، مولانا شاہد فاخری، مولانا امتیاز علی عرشی، مولوی مہیش پرشاد اور جناب مالک رام۔

اِن میں سب سے زیادہ خطوط علامہ شبلؔی نعمانی کے ہیں یعنی ۵۴۔ اِن میں سے ۲۹ پہلے شائع ہو چکے تھے اور ۲۵ غیر مطبوعہ تھے۔ یہ میں نے "معارف" اعظم گڈھ میں چھپوا دیئے ہیں۔ مولنٰا ابوالکلام آزاد کے بھی بعض غیر مطبوعہ خطوط دست یاب ہوئے جو مالک رام صاحب کے حوالے کر دیئے گئے ہیں تاکہ وہ اُنھیں مولنٰا آزاد کے زیر ترتیب مجموعۂ مکاتیب میں شامل کر لیں۔ ایم۔ اے۔ او کالج اور علی گڑھ مُسلم یونیورسٹی سے تعلق رکھنے والے اکابر کے خطوط اِن شاء اللہ "فکر و نظر" علی گڑھ میں شائع کرانے کا قصد ہے۔ حکیم محمد اجمل خاں مرحوم کے کل پانچ مکاتیب ہیں جن میں سے ایک ۱۹۰۲ء کا ہے اور باقی چار ۱۹۰۹ء کے ہیں۔ ان خطوط میں جن امور کی طرف اشارے کئے گئے ہیں افسوس ہے کہ ان کے بارے میں یقینی معلومات فراہم نہیں ہو سکی ہیں۔ تاہم ظنِ غالب سے کام لے کر بعض حواشی ان کے ذیل میں درج کر دیئے گئے ہیں۔ نقل میں اِملا وہی رکھا گیا ہے جو اصل خطوط کا ہے۔

(۱)

شہر لاہور کپور تھلہ ہوس[1]

مکرم بندہ جناب مولوی حبیب الرحمٰن صاحب زاد لطفکم

وعلیکم السلام۔ آپکی مفصل تحریر پہنچی۔ میری پہلے ہی سے یہی رائے ہے۔ میں بالکل آپ کے ساتھ متفق ہوں اور میرا خیال ہے کہ ان کے سوا اور کوئی صاحب منتخب نہیں

---

[1] اس خط پر تاریخ درج نہیں ہے لیکن لفافے پر لاہور کے ڈاک خانے کی مہر ۲۸ اکتوبر ۱۹۲۷ء کی ہے۔ (ر۔ش)

ہو سکتے۔[1]

اجمل

(۲)

شملہ۔ ۲۵ر اگست ۱۹۰۹ء

محبت افزاے بیکراں جناب خانصاحب زید لطفہٗ

وعلیکم السلام۔ مزاج مبارک۔ میں شملہ پر ہوں۔ وہاں سے رام پور جاؤنگا۔ رام پور سے چمن (کوئٹہ) جانے کا قصد ہے۔ ایسے حالت میں ہم لوگ کہاں جمع ہوں۔ براہ مہربانی جواب جلد عنایت فرمائے۔ میں ۲۹ر اگست تک شملہ پر ہوں۔ اس مشورہ کے تحت ضرورتیں پیش آرہی ہیں۔ میں نے یہاں جاگیر کے تقسیم نہ ہونے کی اچھی کوشش کی تھی[2] جیسا کہ میں نے دادوں[3] سے آتے وقت آپ سے وعدہ کیا تھا اور (کذا) مجھے امید واثق ہو گئی ہے کہ خدا تعالےٰ اس میں کامیابی عطا فرمائیگا۔

---

[1] غالباً نواب وقار الملک بہادر مرحوم کے ایم۔ اے۔ او کالج کا سکریٹری منتخب ہونے کی طرف اشارہ ہے۔ نواب صدر یار جنگ مرحوم کو اِس مُعاملے میں بہت دلچسپی تھی (ر۔ش)

[2] یقین سے یہ کہنا مشکل ہے کہ کس "جاگیر" کی طرف اِشارہ ہے لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ غالباً نواب صدر یار جنگ مرحوم کی آبائی جائداد مُراد ہے۔ نواب صاحب کے والد ماجد اور عم بزرگوار کی زندگی میں یہ جائداد تقسیم نہیں ہوئی تھی۔ عم بزرگوار کی وفات ۱۹۰۸ء میں جدّہ میں سفر حج کے دوران ہوئی۔ اس وقت اس کا انتظام نواب صاحب ہی کے سپرد تھا۔ جائداد پر قرضہ بہت تھا اس لئے نواب صاحب چاہتے تھے کہ اس کی ادائگی تک جائداد غیر منقسم رہے (ر۔ش)

[3] نواب صاحب کے خاندان ہی کا ایک موضع تھا۔ حکیم صاحب معالجے کی غرض سے وہاں جاتے رہتے تھے (ر۔ش)

میں ۲۹ر اگست کو رام پور روانہ ہونگا اور ہفتہ عشرہ وہاں قیام رہے گا۔ وہاں سے چمن جانے کا قصد ہے۔

اجمل

(۳)

(مہر نام)

شہر دھلی
۱۱ر ستمبر ۱۹۰۹ء

کرم گستر و لطف پرور جناب مولوی حبیب الرحمٰن خانصاحب زاد لطفکم

....

[1]

....

رامپور سے دھلی چلا آیا اور اسی وجہ سے ابھی چمن جانے کا قصد بھی زیر التوا ہے۔ میں اب دھلی میں ہوں۔

الحمدللہ میں بخیریت ہوں اور امید ہے کہ آپ بھی خیریت سے ہونگے۔ کیا آپ اور شیخ عبداللہ صاحب[2] دو چار روز کے اندر دھلے تشریف لا سکتے ہیں۔ روز بروز اس تجویز[3] کے جاری کرنے کی ضرورتیں بڑھتی جاتی ہیں۔

اجمل

---

[1] یہ دو سطریں کرم خوردہ ہیں۔ (ر۔ش)

[2] خانبہادر شیخ عبداللہ، ایڈوکیٹ، بانی مسلم یونیورسٹی گرلس ہائی اسکول و ویمنس کالج۔ (ر۔ش)

[3] غالباً طبیہ کالج، دہلی کے قیام کی تجویز زیر غور ہے اور اس کے بارے میں مشورہ مطلوب ہے (ر۔ش)

(۴)

(دہلی)

۱۰۷۰ء   ۱۰ر اکتوبر ۰۹ء

مکرم بندہ

السلام علیکم۔ عنایت نامہ پہنچا۔ غالباً مولوی شبلی صاحب بھی اس مشورہ میں شریک ہوں۔
پرسوں میں نے انھیں بمبئی خط لکھا ہے۔ ان کے جواب آنے پر ٹھیک تاریخ مقرر کیجائیگی۔
دوسرے عنایت نامہ کا جواب کل یا پرسوں حاضر کروں گا اور تعمیل ارشاد خوشی سے ہوگی۔
شیخ عبداللہ صاحب سے بھی کہدیجیے۔

اجمل

(۵)

۱۰۸۴ء   دہلی

۱۳ر اکتوبر ۱۹۰۹ء   ۷۸۶

مکرم بندہ

السلام علیکم ورحمتہ اللہ وبرکاتہ۔ یہ جواب عنایت نامہ مورخہ ۱۲ رمضان ہے جسکے
جلد بھیجنے کا وعدہ اپنے آخری خط میں کرچکا ہوں۔

مولوی محمد سعید صاحب[1] ہر طرح اس کام کے لئے موزوں ہیں لیکن اول تو وہ آج
کل شملہ ہیں دوسرے اس تنخواہ پر ان کا آنا دشوار ہے۔ تاہم میں انھیں
شملہ آج ہی لکھتا ہوں۔ جواب آنے پر آپ کے مشورہ سے ضرورت ہوئی تو

---

[1] بالکل معلوم نہیں ہو سکا کہ یہ کون صاحب ہیں اور کیا کام ان کے سپرد کیا جانا زیرغور تھا۔ (ر۔ش)

دوسرا انتظام کیا جائے گا۔
نصیر[1] کے نام کا خط ملفوف ہے

آپ کا خادم[2]
اجمل عفی عنہ

---

[1] ان صاحب کے بارے میں بھی کچھ معلوم نہیں ہے۔ (ر۔ش)
[2] یہ لفظ صاف نہیں پڑھا گیا لیکن زیادہ قرین قیاس "خادم" ہی ہے۔ (ر۔ش)

استدراک:

صفحہ ۲۰۸ پر مرحوم اجمل خاں صاحب نے اپنے خط میں ایک تجویز کا ذکر کیا ہے اس کے بارے میں فاضل مرتب ڈاکٹر ریاض الرحمن شروانی نے حاشیہ نمبر۳ کے تحت جو کچھ لکھا ہے، غالباً صحیح نہیں ہے، کیونکہ یہ خط ستمبر ۱۹۰۹ء میں لکھا گیا ہے اور طبیہ کالج کا سنگ بنیاد اس کے کوئی سات سال بعد، ۱۹ مارچ ۱۹۱۶ء کو رکھا گیا اور "حیات اجمل" کے فاضل مولف، قاضی محمد عبد الغفار مرحوم کے ارشاد کے مطابق ۱۵ اپریل [۱۹۱۲ء] کو انجمن طبیہ کے سالانہ جلسے میں حکیم صاحب نے مدرسہ طبیہ کو طبیہ کالج بنانے کے متعلق اپنے ابتدائی افکار پیش کیے (صفحہ ۱۱۸) اس مدرسہ کا آغاز ۱۸۸۳ء میں ہوا تھا اور ۲۳ جولائی ۱۸۸۹ء کو اس کا باقاعدہ افتتاح ہوا۔ [حیات اجمل صفحہ ۲۱]

مکتوب نگار اور مکتوب الیہ دونوں فاضلوں کا ندوہ اور ندوے کی تحریک سے بھی گہرا تعلق تھا، اس لیے میرا قیاس تھا کہ اس سے متعلق کوئی تجویز رہی ہوگی، مگر "حیات شبلی" اور "حیات اجمل" سے اس "تجویز" کے بارے میں کوئی واضح روشنی نہیں ملی، دہلی میں حکیم صاحب کی صدارت میں ندوہ کا جو اجلاس ہوا تھا، اس کی تاریخیں ۱۹۱۰ء میں ۲۶ مارچ تا ۲۸ مارچ تھیں اور مولانا شبلی سے حکیم صاحب کی ملاقات اسی سال جنوری میں ہوئی تھی (حیات شبلی صفحہ ۴۹۵) البتہ "حیات اجمل" سے معلوم ہوتا ہے کہ ۱۹۰۹ء میں حکیم صاحب مسلم لیگ کی سرگرمیوں میں بہت معروف تھے۔ فاضل مولف نے لکھا ہے: "مارچ ۱۹۰۹ء میں ریاست رام پور سے ان کے تعلقات کی نوعیت بدل گئی ۔۔۔ چنانچہ رام پور سے آزاد ہوتے ہی انھوں نے اپنے کو مسلم لیگ کی سرگرمیوں میں معروف کر لیا اور نواب وقار الملک کو دعوت دی کہ لیگ کا آئندہ اجلاس دہلی میں منعقد کیا جائے۔" (ص۴۳) ممکن ہے یہ تجویز اسی سلسلے میں ہو۔

(عبد اللطیف اعظمی)

نذیر الدین مینائی

ملکی قانون کا مسئلہ

(۱)

گذشتہ چار برسوں میں علٰحدگی کے زبردست ایجی ٹیشنوں نے دو مرتبہ آندھرا پردیش کے امن و سکون کو خطرناک حد تک تہ و بالا کر ڈالا۔ آندھرا اور تلنگانہ کے علاقوں کے انتہا پسندوں کے دباؤ میں آکر ابھی تک اس ریاست کے دو ٹکڑے نہیں کئے گئے۔ مرکزی حکومت کو شاید اس بات کا بخوبی احساس ہے کہ یہ علاج اصل مرض سے کہیں زیادہ تکلیف دہ بلکہ مہلک ثابت ہو سکتا ہے۔ بہرحال ہم رویٔ اور ہم وجودیت کا یہ تجربہ بری طرح ناکام ہو چکا ہے۔ کم از کم فی الوقت تو یہی محسوس ہوتا ہے۔ آئندہ نہ جانے کیا ہو۔

۱۹۵۶ سے یعنی جب سے وشال آندھرا پردیش قائم ہوا، یک لسانی بنیاد پر ریاستوں کی تنظیم کا یہ تجربہ فریقین میں محض باہمی اعتماد اور اعتبار کی کمی کی بنا پر شدید ترین ہیجان اور کشیدگی سے دوچار ہو چکا ہے۔ آندھرا پردیش نے اپنے قیام کے ان سولہ برسوں میں پے در پے اس بات کا ثبوت پیش کرنے کی کوشش کی ہے کہ اشتراک لسانی کے ذریعہ لوگوں میں اتحاد اور یگانگت پیدا کرنے میں علاقائی عصبیت کس کس طرح اور کس حد تک مانع ہوتی ہے۔ ۱۹۶۹ تک جو ایجی ٹیشن ہوئے ان میں علٰحدگی کے رجحانات صرف تلنگانہ کے علاقہ میں پائے جاتے رہے۔ آندھرا خاموش رہا۔ آندھرا پردیش کے اتحاد اور اس کی سالمیت کے خواہاں جو اصولی اور جذباتی طور پر ایک آندھرا کے حامی تھے وہ یہ آس لگائے بیٹھے تھے اور اب بھی بیٹھے ہیں کہ کسی نہ کسی روز تو ان انتہا پسند اور جاہ و اقتدار کے بھوکے سیاست دانوں کو ہوش آئے گا اور دلوں میں سے کہ جن میں اب کدورت و نخوت ہے اخوت و یگانگت کے سوتے

پھوٹ نکلیں گے۔

لیکن ملکی قانون کے بارے میں سپریم کورٹ کے حالیہ فیصلے نے فریقین کے سمجھدار اور سنجیدہ لوگوں کو بھی مایوس کر دیا۔ سرکاری ملازمین، طلبا، کانگریس پارٹی کے کچھ مخصوص حلقے اور یہاں تک کہ دونوں علاقوں کے کچھ وزرا، نے بھی یہ محسوس کرنا شروع کر دیا ہے کہ آندھرا پردیش کی تقسیم ہی اس ناپائیدار اور غیر یقینی اتحاد سے بدرجہا بہتر ہے جس کی بقا تحفظات، ضمانتوں اور ریزرویشنوں پر ہو۔

ملکی قوانین کو باقی رکھنے کی جدوجہد میں ریاستوں کی تنظیم نو کمیشن (اسٹیٹس ری آرگنائزیشن کمیشن) کی ان سفارشات سے پورا فائدہ اٹھایا گیا کہ جن میں تلنگانہ کے الگ قیام کا ذکر تھا۔ کمیشن کا کہنا تھا کہ "تلنگانہ کے تعلیمی اعتبار سے پست عوام کو یہ خدشہ لاحق ہے کہ ساحلی علاقہ کے ترقی یافتہ لوگ ان کا استحصال کریں گے۔ تلنگانہ کے لوگوں کا اصل ڈر یہ ہے کہ اگر وہ آندھرا پردیش میں شامل ہو جائیں گے تو آندھرا کے علاقے کے لوگوں کے مقابلہ میں ان کی حیثیت کم ہو گی اور اس ساجھے داری میں بڑا ساجھے دار اس بات کی ہر ممکن کوشش کرے گا کہ وہ اس صورت حال سے زیادہ سے زیادہ فائدہ اٹھائے۔ دوسرے معنوں میں خود تلنگانہ ساحلی علاقے کے آندھرا لوگوں کی کالونی بن کر رہ جائے گا۔"

تلنگانہ کے لوگوں کو پردیسیوں یعنی غیر تلنگیوں سے ہمیشہ خوف رہا ہے۔ نظام کے جاگیردارانہ دور حکومت میں یہ علاقہ برطانوی ہندستان کے دھارے سے بالکل الگ تھلگ رہا۔ اس علاقے کے لوگوں کی تعلیم زیادہ تر اردو زبان میں ہوئی تھی اس لئے یہاں کے فارغ التحصیل لوگوں کے لئے اس علاقے سے باہر ملازمت کے مواقع تقریباً مسدود تھے۔ لیکن اُس زمانے میں بھی شمالی ہندستان سے یوپی اور بہار کے کچھ متمول اور اعلیٰ تعلیم یافتہ لوگ کسی صورت ریاست حیدر آباد کی سرکاری ملازمت میں داخل ہو گئے۔ نظام کی مقامی اور مسلم رعایا اس سے خوش اور مطمئن نہیں رہی اور اس کا اظہار نظام سے بارہا کیا گیا۔ اس لئے نظام نے اپنی رعایا کو باہر سے آنے والے تعلیم یافتہ اور لائق لوگوں کی زد سے بظاہر محفوظ رکھنے کی غرض سے ۱۹۱۸ء میں ایک فرمان جاری کیا جس کی رو سے ریاست کے تمام اعلیٰ و ادنیٰ عہدے اور آسامیاں ملکیوں یعنی اس علاقے کے اصل باشندوں کے لئے مختص کر دی گئیں۔ نظام کے اس فرمان کو

ملکی قانون کا نام دیا گیا ہے۔ اس ملکی قانون کی رو سے ریاست (جواب تلنگانہ کا علاقہ ہے) کے کسی اعلیٰ یا ماتحت عہدے پر کسی ایسے شخص کا تقرر نہ ہوگا جو کم از کم پندرہ برس سے ریاست حیدرآباد کا باشندہ نہ رہا ہو۔ اس قانون کے مطابق سرکاری ملازمت کے امیدواروں کو کسی مجسٹریٹ سے یہ تصدیق کرانا ہوتی ہے کہ ریاست میں پندرہ برس قیام کے بعد اب ان کا ارادہ اپنے اصل وطن واپس جانے کا نہیں ہے، یہ ملکی قانون کسی نہ کسی شکل میں ریاست حیدرآباد کے ختم ہونے پر اور پھر آندھرا پردیش کے قیام کے بعد بھی جاری رہے۔

۱۹۵۶ء میں سری راملو کی جدوجہد اور ان کی عظیم قربانی سے آندھرا اور تلنگانہ کے علاقوں کو ملا کر آندھر پردیش بنا دیا گیا۔ چونکہ اس زمانے میں بھی ملکی قانون رائج تھے اس لئے انھیں باقی رکھا گیا اور دونوں علاقوں کے سرکردہ لیڈروں میں آپس میں ایک سمجھوتہ ہوا جسے جنٹلمینس اگری مینٹ یعنی شریفوں کا معاہدہ کہا جاتا ہے۔ اس معاہدہ میں ملکی توانین کو بھی شامل کیا گیا تھا غیر ترقی یافتہ اور نسبتاً پس ماندہ تلنگانہ کے لئے کچھ تحفظات بھی قائم کیے گئے تھے۔ ایک بڑی ریاست میں ترقی یافتہ حصہ دار کے ساتھ اس پس ماندہ علاقہ کا کیا حشر ہوگا اس بات سے تلنگانہ کے لیڈر خائف تھے لیکن آندھرا علاقہ کے لیڈر وسیع تر آندھرا کے جذبہ سے ایسے سرشار تھے کہ ان کے نزدیک ان کے خوابوں کو حقیقت بنانے کے لئے شریفوں کا معاہدہ کوئی بڑی بات نہ تھی۔ بہرحال یہ معاہدہ ہو گیا اور وشال آندھرا بن گیا۔ ابتدا میں جیسا کہ اس معاہدہ سے ثابت ہے، دونوں علاقوں کے لوگوں میں کوئی باہمی اختلاف یا بے اعتمادی نہ تھی۔ لیکن انضمام کے دوسرے ہی روز وشال آندھرا کے پہلے وزیر اعلیٰ سنجیو ریڈی نے اس سمجھوتہ کو اس طرح گزند پہونچائی کہ معاہدہ کے مطابق ریاست کا نائب وزیر اعلیٰ تلنگانہ کے علاقہ سے مقرر کرنے سے انکار کر دیا۔ یہ اور اس قسم کی بہت سی باتوں کی بنا پر آندھرا کے لوگوں کی طرف سے تلنگانہ کے لوگوں میں شبہات اور بے اعتمادی پیدا ہونے لگی اور روز بروز بڑھتی گئی اور سیاسی لیڈروں کی تنگ نظری اور کوتاہ اندیشی نے بالآخر تلنگانہ کے لوگوں کو یہ سوچنے پر مجبور

کردیا کہ آندھرا کے لوگ ان پر حاوی رہنا چاہتے ہیں اور انھیں ترقی کرنے اور ابھرنے کا موقع نہیں دینا چاہتے۔ خویش پروری اور علاقائی عصبیت کی بنا پر امتیاز برتنے کا نتیجہ آخرکار ۱۹۶۹ کی شورش انگیز تحریک کی صورت میں نمودار ہوا۔

جنٹلمینس اگیری مینٹ کو ۱۹۵۹ میں آندھرا پردیش پبلک ایمپلائمینٹ ایکٹ کے نام سے قانونی حیثیت دیدی گئی تھی۔ اس ایکٹ کی رو سے ملکیوں کے لئے تلنگانہ کے علاقے میں صرف تحصیلدار کے عہدے تک کی ماتحت آسامیاں ریزرو رکھی گئیں۔ دوسری آسامیوں مثلاً افران شعبہ جات، ڈائرکٹران اور گورنمنٹ سکریٹری کے لئے کوئی ریزرویشن نہیں تھا۔ ان پر لوگوں کا تقرر ان کی لیاقت و قابلیت کی بنیاد پر ہونا تھا۔ لیکن سیکریٹریٹ کی ملازمتوں کے لئے یہ طے پایا تھا کہ آندھرا و تلنگانہ کے لوگ علی الترتیب دو ایک کی نسبت سے ہوں گے۔ لیکن لوگوں نے کچھ ایسا رویہ اختیار کیا کہ تلنگانہ کے لوگوں میں آندھرا کے لوگوں کے غلبے کا احساس حاوی ہوگیا۔ یہ احساس خصوصاً محروم سیاست دانوں، سرکاری ملازموں اور طالب علموں میں شدید تھا۔ تلنگانہ کے لوگوں کو یہ شکایت ہے کہ ملکی قانون کی موجودگی میں بھی تلنگانہ کے علاقہ کی سرکاری جگہوں کی بڑی تعداد آندھرا لوگوں کے تصرف میں آگئی ہے۔ بہانہ یہ ہے کہ مقامی لوگوں میں سے حسب ضرورت و لیاقت لوگ دستیاب نہیں ہوتے۔ یا پھر سیاسی یا سرکاری اثر و رسوخ کو استعمال کرکے جھوٹے ملکی سرٹیفکیٹوں کی بنا پر لوگوں نے تمام جگہوں کو اپنے قبضے میں کرلیا ہے۔ اسی طرح کی بدعنوانیوں سے آخرکار مقدمہ بازی کی نوبت آگئی۔

انڈسٹریز ڈپارٹمنٹ کے کچھ سرکاری ملازمین نے (جو آندھرا کے باشندے تھے) ہائی کورٹ میں ایک رٹ پٹیشن داخل کردی کہ انھیں تخفیف کے بہانے ملازمت سے برطرف کیا جارہا ہے جبکہ ان سے کم مدت ملازمت والے تلنگانہ کے لوگوں کی ملازمتیں ملکی قانون کے سہارے بحال اور برقرار ہیں۔ یہ کھلا ہوا امتیاز ہے۔ ہائی کورٹ میں فیصلہ مدعیوں کے حق میں ہوا لیکن آندھرا پردیش کی سرکار نے سپریم کورٹ میں اپیل کی۔ ۳ر اکتوبر ۱۹۷۲ء کو سپریم کورٹ کی کونسٹی ٹیوشن بینچ نے سرکار کی

وکیل کی یہ دلیل مان لی کہ سپریم کورٹ کے اس سابقہ فیصلے کی رو سے جس میں پبلک ایمپلائمنٹ ایکٹ کی دفعہ ۳ کو مسترد قرار دیا گیا تھا، اب ملکی قانون پھر سے زندہ ہو گئے ہیں۔ اس دفعہ کے تحت تلنگانہ کے باشندوں کے لئے ماتحت جگہوں کو ریزرو کر دیا گیا تھا۔ سپریم کورٹ نے اب اکتوبر ۷۲ء میں اس مقدمے میں یہ فیصلہ کیا کہ دستور ہند کی دفعہ ۳۵ کے تحت ملکی قانون بنز (قانون) مروجہ و نافذہ کے ہیں۔ کیونکہ دستور ہند کی دفعات کی رو سے "اگر کسی مخصوص معاملہ کے متعلق کوئی قانون دستور ہند کے نافذ ہونے سے قبل نافذ و رائج ہوگا تو وہ قانون اسی طرح نافذ رہے گا تاوقتیکہ پارلیمنٹ اس قانون میں ترمیم نہ کر دے یا اسے بالکل منسوخ نہ کر دے۔"

پبلک ایمپلائمنٹ ایکٹ کی رو سے ماتحت جگہوں کا تحفظ کر لیا گیا تھا لیکن سپریم کورٹ نے اسے بھی مسترد قرار دیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اب چیف سکریٹری کے عہدے سے لے کر نیچے تک کوئی بھی عہدہ محفوظ نہیں رہا۔ تلنگانہ اور بقیہ آندھرا پردیش کے سرکاری ملازمین کی آسامیوں کا انٹی گریشن باوجود ہزار کوشش کے عمل میں نہ آسکا۔ اب سپریم کورٹ کے فیصلے کے بعد ایک عجیب سی صورت یہ پیدا ہو گئی کہ آندھرا پردیش کے کچھ لوگوں کو خود ان کی ریاست کی راجدھانی میں سرکاری و نیم سرکاری ملازمت نہیں مل سکتی دوسری طرف ایسے سرکاری ملازمین جن کے پاس ملکی سرٹیفکیٹ موجود ہیں انھیں ملازمتوں میں مخصوص رعایتیں ملتی ہیں کیونکہ ان کا تعلق تلنگانہ کے علاقے سے ہے جو پس ماندہ اور غیر ترقی یافتہ ہے۔ سرکاری ملازمین میں ملکی قانونوں کی قانونی حیثیت اور جواز پر آپس میں شدید اختلافات ہیں۔ اگر انھیں غیر قانونی بھی قرار دے دیا جاتا تو اتنی ہی شدت کے ساتھ تلنگانہ میں بھی رد عمل ہوتا۔ اب چونکہ انھیں قانوناً صحیح تسلیم کر لیا گیا ہے اس لئے آندھرا کے لوگوں کو قدرتی طور پر اس کا شدید احساس ہے۔ جب ہائی کورٹ نے ملکی قانونوں کو غیر قانونی اور باطل قرار دیا تھا تو آندھرا کے لوگوں کو اطمینان ہو گیا تھا لیکن تلنگانہ کے لوگوں میں بڑی ناگواری تھی۔ اور وہ لوگ قدرے مشتعل ہو گئے ان کے مشتعل جذبات کو ٹھنڈا کرنے کے لئے وزیر اعلیٰ نے اعلان کیا کہ وہ اس معاملے کو سپریم کورٹ میں طے کرائیں

گے۔ اس اعلان کے ساتھ ہی موصوف نے مرکزی وزارت داخلہ کے مشورہ سے سرکاری ملازمتوں کی علاقہ وار تقسیم شروع کردی۔ تلنگانہ کے لیڈر کی حیثیت سے موجودہ وزیر اعلیٰ کے بوجھ کو سپریم کورٹ نے ہلکا کردیا لیکن ایک متحد ریاست کے وزیر اعلیٰ کی حیثیت سے ان کی مشکلات میں بے پناہ اضافہ ہوگیا اب انھیں آندھرا کے لوگوں سے جوابدہی کرنی تھی۔

آندھرا پردیش کی راجدھانی تلنگانہ میں ہے اور یہی ساری پیچیدگیوں کی جڑ ہے۔ سرکاری ملازمین کی مختلف تنظیموں کے آندھرائی لیڈروں کو پہلا ردعمل یوں ہوا کہ انھوں نے شہر حیدرآباد کو 'فری زون' یعنی آزاد علاقہ قرار دئے جانے کا مطالبہ کیا تاکہ وہاں ملازمتیں حاصل کرنے اور تعلیمی اداروں میں داخل ہونے پر کوئی پابندی نہ ہو۔ اگر ایسا نہ ہو سکے تو ان کا مطالبہ تھا کہ دارالحکومت کو آندھرا کے علاقہ میں منتقل کردیا جائے۔ اور اس کے ساتھ ہائی کورٹ کی ایک بنچ بھی منتقل ہوجائے۔ آندھرا لوگوں میں یہ احساس غالب ہے کہ تین کروڑ لوگ حق روزگار اور حق تعلیم سے اپنی ہی ریاست کے دارالخلافہ میں مستقلاً محروم کردئے گئے ہیں۔ ان لوگوں کو سب سے بڑا خوف یہ تھا کہ سیکریٹریٹ اور ڈائرکٹریٹ میں کام کرنے والے سات ہزار کارکنوں کو فوراً آندھرا کے علاقہ میں منتقل ہونا پڑے گا۔ اس کے علاوہ مختلف شعبوں میں چیف سکریٹری اور ہائی کورٹ کے چند ججوں سمیت کوئی تین ہزار گزیٹیڈ افسران ایسے ہیں جو ملکی نہیں ہیں۔ ان کا کیا حشر ہوگا؟ سپریم کورٹ کے فیصلے کی ایک تشریح یہ کی گئی کہ آندھرا علاقہ میں تلنگانہ کے کارکن اور افسران تو اپنی جگہ بدستور رہ سکتے ہیں لیکن ان جیسے آندھرائی افسران اور کارکن تلنگانہ میں نہیں رہ سکتے۔ آندھرا لوگوں کا یہ خدشہ بڑی حد تک جائز ہے کہ سپریم کورٹ نے راتوں رات انھیں خود ان کی ریاست میں دوسرے درجہ کا شہری بنا دیا۔ دونوں علاقوں کے علاحدگی پسند عناصر حکومت کی اس پریشانی سے مسرور تھے ان کے خیال میں آندھرا اور تلنگانہ کے علاقوں میں ہم وجودیت اور ہم آہنگی کا تجربہ ناکام ہوکر رہے گا۔

تلنگانہ کے علاقہ والوں کی جو دوسری شکایت ہے اور جو زیادہ سخت ہے وہ یہ کہ تلنگانہ

کے بجٹ کی فاضل رقم اس تمام زمانے میں آندھرا کی ترقی پر صرف کی جاتی رہی ہے۔ ۱۹۶۹ میں جب الگ تلنگانہ کا مطالبہ کیا گیا اور اس سلسلے میں ایجی ٹیشن چلا تو اس زمانہ کے وزیر اعلیٰ برہمانند ریڈی کے سامنے تلنگانہ کے لوگوں کے ساتھ امتیاز اور بے انصافی کے اتنے اعداد و شمار پیش کئے گئے کہ انھیں برملا اس کا اعتراف کرنا پڑا کہ ان لوگوں کے ساتھ واقعی نا انصافی ہوئی ہے اور انھوں نے وعدہ بھی کیا کہ آئندہ ایسا نہ ہوگا۔ اب جو بات اس خلفشار کی تہ میں ہے وہ بنیادی طور پر دونوں علاقوں کے سرکاری ملازمین اور سیاسی لیڈروں کے اپنے حلقہ جاتی مفادات ہیں۔

آندھرا پردیش میں جتنے وزیر اعلیٰ برسر اقتدار آئے انھوں نے دونوں علاقوں کے لوگوں میں جذباتی ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوئی کوشش نہیں کی جبکہ ان دونوں علاقہ کے لوگ دو بالکل مختلف سیاسی و انتظامی نظام کے عادی ہو چکے تھے۔

تیلگو زبان کے نام پر دونوں علاقوں کو ضم کیا گیا تھا لیکن اس نئی ریاست میں اب تک انگریزی اپنے سابقہ مقام پر قائم ہے۔ مشترک تہذیب اور ورثہ پر علاقائی عصبیت، احساس کم تری و برتری اور استحصال محض کے جذبات غالب آگئے۔

۱۹۵۷ کا پبلک ایمپلائمنٹ ایکٹ پارلیمینٹ نے شریفوں کے معاہدہ کو موثر بنانے کی غرض سے پاس کیا تھا۔ لیکن آندھرا کے بااثر سیاسی لیڈروں نے اپنی پارٹی کے لوگوں کو پس پردہ مجبور کیا کہ وہ اس ایکٹ کے قانونی جواز کو عدالتوں میں چیلنج کریں۔ ایک طول طویل مقدمہ بازی کا نتیجہ یہ تو نکلا کہ آندھرا سرکار مقدمہ جیت گئی لیکن اس تمام عمل میں وزیر اعلیٰ نرسمھا راؤ بڑی مشکل میں پھنس گئے۔ اس مسئلہ پر ان کی مجلس وزراء میں پھوٹ پڑ گئی۔ تلنگانہ کے لوگوں نے ان قوانین کو کلی طور پر نافذ کرنے پر اصرار کیا۔ کیونکہ اب سپریم کورٹ کے فیصلہ کے بعد ملکی قانون جائز قانون تھا۔ آندھرا کے لوگوں نے یہ مطالبہ کیا کہ ان قانونوں کو یکسر ختم کر دیا جائے یا پھر حیدرآباد و سکندرآباد کو ان قانونوں کے اثر سے آزاد علاقہ قرار دیا جائے۔ جہاں آندھرا پردیش کے ہر حصہ کے لوگوں کو تعلیم و ملازمت میں برابر کے مواقع مل سکیں۔

آندھرا کے لوگوں کو اور بھی شکایتیں ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ تلنگانہ کے علاقے کو جس طرح ترقی دینے کی کوشش ہو رہی ہے اس سے آندھرا کا علاقہ قطعاً نظر انداز ہو جاتا ہے ملکی قانون اور ریزرویشن اور علاقہ بندی کی پالیسی ان کے لئے مضر ہے۔ انھیں یہ بھی احساس ہے کہ ان کے ساتھ دوسری طرح سے ناانصافی کی جا رہی ہے جس کی بے شمار مثالیں پیش کی جاتی ہیں۔ مثلاً

۱۔ کمرشیل ٹیکس آفس، اسٹیٹ ٹریڈنگ کارپوریشن، روڈ ٹرانسپورٹ کارپوریشن اور اس قسم کے دوسرے ایسے دفاتر سے جو ساری ریاست میں پھیلے ہوئے ہیں لیکن جن کے صدر دفتر حیدر آباد میں ہیں، جو آمدنی ہوتی ہے اس کا بیشتر حصہ تلنگانہ ریجنل کمیٹی کے کھاتوں میں منتقل کر دیا جاتا ہے جو تلنگانہ کے مصرف میں آتا ہے جبکہ ان دفاتر اور ان کے عملوں پر دونوں شہروں میں جتنی رقم حکومت صرف کرتی ہے اس کا دو تہائی آندھرا والے دیتے ہیں۔ اس کی ایک مثال یہ پیش کی جاتی ہے کہ دونوں علاقوں میں سیلس ٹیکس سے ۵۶-۱۹۵۵ سے ۶۸-۱۹۶۷ تک جو آمدنی حیدر آباد منتقل ہوئی وہ ۶ر۹۴ کروڑ روپیہ تھی حالانکہ یہ آمدنی دونوں علاقوں سے وصول ہوئی لیکن اس شعبہ کے اخراجات کا دو تہائی آندھرا سے لیا گیا اور کل آمدنی تلنگانہ ریجنل کمیٹی کو دے دی گئی۔

۲۔ ہائی کورٹ حیدر آباد میں ہے۔ چونکہ زیادہ تر مقدمے حیدر آباد کے علاقے سے آتے ہیں اس لئے آمدنی بھی آندھرا کے علاقے سے ہوتی ہے۔ یہاں بھی اخراجات کا ⅔ آندھرا سے وصول کر کے کل آمدنی ریجنل کمیٹی کو دیدی جاتی ہے۔

۳۔ ناگ ارجن ساگر پروجیکٹ کے شروع ہوتے وقت یہ طے ہوا تھا کہ اس منصوبے کے کل ۳۴ر۷۷ کروڑ روپیہ کے خرچ میں تلنگانہ کا حصہ ۳۰ کروڑ روپیہ ہوگا لیکن بعد میں اسے ۸ر۲۵ کروڑ کر دیا گیا۔ باقی بار آندھرا پر پڑا۔

۴۔ وجے واڑہ میں دودھ کی فراہمی کے مراکز کا سارا خرچ آندھرا پورا کرتا ہے۔ دودھ

حیدر آباد اور سکندر آباد کو مہیا کیا جاتا ہے لیکن کل آمدنی ریجنل کمیٹی کے سپرد کر دی جاتی ہے۔ یہاں تک کہ اس پر ہونے والے اخراجات بھی آندھرا کو واپس نہیں کئے جاتے۔

۵۔ ۱۹۵۶ میں حیدر آباد و سکندر آباد کا کل مالیہ ۴ کروڑ روپیہ تھا۔ لیکن دارالحکومت بننے کے بعد سے یہ بڑھ کر ۴۰ کروڑ ہو گیا۔ ان دونوں شہروں کے اخراجات میں آندھرا کا حصہ ۲/۳ ہے لیکن آمدنی میں سے اسے ایک حبّہ نہیں ملتا۔

۶۔ حیدر آباد کو راجدھانی بنانے کے بعد اس کے دفاتر اور ان کے عملے کے لئے جتنی عمارتیں اور مکانات تعمیر کئے گئے ان کے اخراجات آندھرا نے برداشت کئے لیکن ان سے جو آمدنی ہوتی ہے وہ تلنگانہ کو چلی جاتی ہے۔

۷۔ آندھرا سے تقریباً ۴ کروڑ روپیہ سالانہ تلنگانہ پر خرچ کیا جاتا ہے۔ آندھرا کا اس وقت تک ۴ ہزار کروڑ روپیہ تلنگانہ میں لگایا جا چکا ہے۔

۸۔ ریاستی حکومت، مرکزی حکومت، خیرات اور غیر ملکی امداد وغیرہ سے جو رقم فراہم ہوتی ہے وہ تلنگانہ کے ہسپتالوں پر صرف ہوتی ہے۔ ان میں جدید ترین آلہ جات نصب ہوتے ہیں جبکہ آندھرا کے اسی قسم کے شفاخانوں کی حالت ابتر ہے۔

۹۔ تلنگانہ کے مریضوں کا علاج مفت ہوتا ہے لیکن آندھرا کے ایسے لوگوں سے جن کی آمدنی نوّے روپیہ ماہوار سے زیادہ ہے معالجہ کے اخراجات وصول کئے جاتے ہیں اس پر ستم یہ کہ حیدر آباد و سکندر آباد میں مقیم آندھرا کے بیماروں کو ان شفاخانوں میں معالجہ کے لئے بمشکل داخل کیا جاتا ہے۔ ان کا کوٹا مقرر ہے لیکن وہ بھی بہت کم۔

۱۰۔ تعلیمی اداروں میں آندھرا والوں کو نہ داخلہ ملتا ہے نہ ملازمت۔ خواہ جگہیں خالی رہیں۔

یہ شکایات اپنی جگہ درست ہو سکتی ہیں لیکن ان میں سے چند میں معقولیت کم نظر آتی ہے۔ کسی ریاست کے آمد و خرچ کا اس طرح حساب نہیں لگایا جا سکتا جیسا کہ ان شکایات

سے ظاہر ہوتا ہے۔ یہ عام دستور ہے کہ خوشحال علاقے کی آمدنی بدحال اور پسماندہ علاقہ کی ترقی پر صرف کی جاتی ہے۔ اس تمام قضیے کے پیچھے دراصل کچھ اور ہی عوامل کارفرما رہے ہیں۔ جب آندھرا پردیش قائم ہوا تو حیدرآباد کو اس کی راجدھانی بنایا گیا۔ ہر ریاست کی راجدھانی میں عموماً روزگار، کاروبار، تعلیم اور دیگر قسم کی کافی سہولتیں مہیا ہوتی ہیں۔ یہی یہاں بھی ہوا۔ پورے آندھرا پردیش سے دولت اور سرمایہ کھنچ کر حیدرآباد، سکندرآباد اور ان کے نواحی علاقوں میں پہنچ گیا۔ چونکہ آندھرا کے لوگ پہلے ہی سے کافی متمول تھے اس لئے وہاں سے سرمایہ اور آدمی زیادہ پہونچے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بڑے پیمانے پر صنعتی کارخانے قائم ہوئے۔ ناریل اور انگور کی کاشت کے لئے تلنگانہ میں وسیع و عریض زرخیز قطعات زمین خرید لئے گئے۔ اور لق و دق باغات لگائے گئے۔ حیدرآباد، سکندرآباد شہر میں اور مضافات میں ساری جائدادیں بھی آندھرا کے لوگوں نے خرید لیں۔ اس سے تلنگانہ کے لوگوں کو کاروبار، صنعت، زراعت اور دیگر میدانوں میں آندھرا کے سرمایہ داروں کا مقابلہ کرنا پڑا جن کے مقابلے میں وہ ہرگز ٹھہر نہ سکتے تھے۔ چونکہ آندھرا کے لوگ تعلیمی اعتبار سے بھی برتر ہیں اس لئے ملازمتوں میں بھی انھیں کا غلبہ رہا اور ٹکنیکل اور پروفشنل اداروں میں بھی وہیں کے طلباء کی بھاری تعداد اپنی تعلیمی استعداد اور وسائل کے مطابق زیادہ مواقع حاصل کرتی رہی۔ ملکی قانون تلنگانہ کے لوگوں کی سرکاری ملازمتوں اور تعلیمی اداروں میں تو مدد کر سکتا ہے لیکن بڑے کاروبار میں سرمایہ کی کمی ان کی سب سے بڑی کمزوری بن جاتی ہے۔ اس تمام ہنگامے کے پیچھے دونوں طرف کے مفاداتی گروہ ہیں جو اپنی مقصد براری چاہتے ہیں۔

اُدھر ریال سیما کے لوگوں کو بھی اس کی شکایت ہے کہ ان کے علاقے کو بالکل نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ جب مرکزی وزیر مالیات آندھرا پردیش گئے تو ریال سیما ڈیولپمنٹ بورڈ کے چیرمین وینکٹا سبیا کی قیادت میں ریال سیما کے کچھ ممبران اسمبلی نے ایک یادداشت پیش کی جس میں کہا گیا کہ "موجودہ نظام میں ہم دیکھتے ہیں کہ ہر صورت سے تلنگانہ کی آواز ہر طرف حاوی ہے۔ ریال سیما کا علاقہ سب سے زیادہ پس ماندہ اور قحط زدہ ہے اور اسی لئے ان کو سب سے زیادہ نقصان پہونچا ہے۔ تمام صنعتیں حیدرآباد اور وشاکھاپٹنم میں مرکوز ہیں جس کے نتیجے کے طور پر ریال سیما والوں کو ملازمت اور روزگار کے مواقع مہیا نہیں ہیں۔"

(باقی آئندہ)

عبداللطیف اعظمی

کوائف جامعہ

ڈاکٹر سید اعجاز حسین صاحب کا خیر مقدم

پچھلے سال نومبر میں ڈاکٹر سید اعجاز حسین صاحب دہلی تشریف لائے تھے اور اوکھلا میں قیام فرمایا تھا۔ اس موقع سے فائدہ اٹھاکر صدر شعبۂ اردو ڈاکٹر تنویر احمد علوی صاحب نے موصوف کو مدعو کیا اور ان کی صدارت میں شعبے کا افتتاح عمل میں آیا۔ جامعہ میں اردو کا شعبہ شروع سے رہا ہے، مگر یو جی سی کے قاعدوں کے مطابق گذشتہ تعلیمی سال میں، علوی صاحب کے ریڈر مقرر ہونے کے بعد اس کا قیام باقاعدہ عمل میں آیا۔ اتفاق سے عین وقت پر ایک ضروری کام کی وجہ سے شیخ الجامعہ پروفیسر محمد مجیب صاحب شریک نہیں ہو سکے تھے، مگر ڈاکٹر سید عابد حسین صاحب، جن کی نگرانی اور رہنمائی میں اردو کی تعلیم ہوتی رہی ہے، خصوصی مہمان کی حیثیت سے موجود تھے۔ ڈاکٹر علوی صاحب نے صدر جلسہ ڈاکٹر سید اعجاز حسین صاحب کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا:

"جامعہ کو اردو زبان اور تہذیبی روایت سے جو تعلق ہے وہ اس کی تاریخ سے ناقابلِ تقسیم طور پر وابستہ ہے۔ یہی وہ منفرد قومی و ملی ادارہ ہے جہاں اردو زبان ابتدائی، ثانوی اور اعلیٰ تعلیم کی سطح پر ذریعۂ تعلیم ہے۔ اس ادارہ نے اردو زبان کی علمی ترقی کے امکانات کو سمجھنے، اس کے تہذیبی مزاج کو پہچاننے اور اس کی اس قومی حیثیت کو نمایاں کرنے میں

خصوصیت سے حصہ لیا ہے کہ وہ ہندوستان کے مشترک کلچر اور متحدہ قومیت کی ایک جیتی جاگتی تصویر ہے۔ اس ضمن میں ڈاکٹر سید عابد حسین کی شخصیت اور ان کے وقیع علمی کارناموں سے کسی طرح صرف نظر نہیں کیا جاسکتا۔ ڈاکٹر صاحب ایک طویل زمانہ تک شعبۂ اردو کے صدر رہ چکے ہیں اور جامعہ نے اپنی زندگی کی پچھلی نصف صدی میں اردو زبان کے لئے مختلف علمی، ادبی، تدریسی اور تعلیمی سطحوں پر جو کچھ کیا ہے اسے ڈاکٹر عابد حسین کی ذات سے الگ کر کے نہیں دیکھا جاسکتا۔ ڈاکٹر صاحب اردو زبان کے بڑے مصنفین میں سے ہیں۔ ادب، فلسفہ، تاریخ اور اسلامیات ان کے خاص موضوعات ہیں جن پر ان کے مطالعہ اور ان کی وقیع نگارشات کا سلسلہ ہنوز جاری ہے۔ اسلام اور عصر جدید اور اسلام اینڈ ماڈرن ایج کے صفحات اس کے شاہد عادل ہیں۔"

صدر جلسہ ڈاکٹر سید اعجاز حسین صاحب کا تعارف کرتے ہوئے فرمایا:

استاد الاساتذہ پروفیسر ڈاکٹر سید اعجاز حسین اردو کے مایۂ ناز ادیب، دیدہ ور نقاد اور ممتاز عالم اور معلم ہیں اور آن کی ان دونوں حیثیتوں کو ایک دوسرے سے الگ کر کے دیکھنا مشکل ہے۔ آپ بہت سی علمی و ادبی کتابوں کے مصنف ہیں جن میں مضامین و موضوعات کا وہی تنوع اور فکر و نظر کی وہی گہرائی اور گیرائی ملتی ہے جو آپ کی شخصیت، شعور اور مطالعہ کی ممتاز خصوصیات ہیں۔

شاہ نصیر کی شاعری

اس کے بعد ڈاکٹر تنویر احمد علوی صاحب ریڈر شعبۂ اردو نے شاہ نصیر کی شاعری پر اپنا مقالہ پڑھا، جس کے ابتدائی حصے میں بطور خاص اس خیال پر زور دیا گیا تھا کہ جن خصائص شعری کو دہلی کے دبستانِ شاعری سے وابستہ کیا جاتا ہے ان کا تعلق دہلوی شعراء اور ان کی شاعری سے تمام تر نہیں تو بہت حد تک روایتی اور اضافی ہے۔

اس ضمن میں مقالہ نگار کے خیالات کا خلاصہ ان کے اپنے الفاظ میں حسب ذیل ہے:

"شاہ نصیر کی شاعری کا جذباتی پہلو بہت کمزور ہے اس میں جگر کاوی کی جگہ محض ایک ذہنی کاوش ملتی ہے ان کے "معجزۂ فن" کی نمود خونِ جگر سے نہیں ہوتی نیرنگیٔ فن سے ہوتی ہے اس میں مشاقی و مشاطگی کو زیادہ دخل ہے اور وہ بھی حال کو بہت کم مگر اس کیف و کم کو ہم صرف نصیر کی شاعری اور ان کے فنی شعور سے وابستہ کر کے نہیں دیکھ سکتے اس کا تعلق اردو شاعری کی نہج ارتقا سے ہے جس پر شاہ حاتم سے لے کر داغ تک ہم اردو کے اساتذۂ سخن کو مسلسل آگے بڑھتا ہوا دیکھتے ہیں شاہ نصیر اس میں ایک کلیدی شخصیت ہیں۔

دیوان زادۂ حاتم کے دیباچہ اور اور اس دور کے تذکروں میں "زبان کی صحت" اور "محاورۂ بحث" پر جو زور دیا گیا ہے اس میں محاورۂ اہلِ دہلی اور زبانِ اردوئے معلّٰی شاہجہاں کو مرکزی اہمیت حاصل ہے۔

میر و مرزا کے عہد میں اردو شاعری کی وہ خصوصیات نمایاں ہوئیں جن کو دہلی کے دبستانِ شاعری سے وابستہ کیا گیا ہے لیکن دہلی سے ان خصوصیات ــ شعر کا (جو بہت کچھ فارسی شاعری کے "سبک خراسانی" سے ماخوذ ہیں) دہلی سے تعلق روایتی اور اضافی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ خصائص شعری ہمیں دہلی سے پہلے دکنی شاعری میں بھی ملتے ہیں اور اس دور میں دہلی کے ساتھ دیگر مقامات کے شعرا کے یہاں بھی ان کو دیکھا جا سکتا ہے۔ یہ خصوصیات دراصل اردو شاعری کے ایک خاص دور اور اس کے تاریخی و تہذیبی پس منظر کی عکاسی کرتی ہیں جس میں دہلوی شاعری بھی کم و بیش شریک ہے۔ دہلی سے ان کا تعلق اصطلاحی زیادہ ہے جغرافیائی کم، ورنہ متقدمین شعرائے دہلی کے عہد میں جب دہلی کے حالات کچھ دوسرے تھے اور شاہ عالم کے آخری عہد سے لے کر بہادر شاہ ظفر کے آخری زمانۂ حکومت تک جب دہلی کا تاریخی و تہذیبی ماحول بدل رہا تھا دہلوی شاعری اور اس کا مجموعی سرمایہ اپنے

رنگ و آہنگ کے اعتبار سے وہ نہیں ہے جس پر دہلی کے دبستان شاعری کی بیشتر اور بہترین خصوصیات کا اطلاق ہو سکے۔

حقیقت یہ ہے کہ دہلی کے دبستانِ شاعری کی روایتی خصوصیات کو دہلی سے وہ تعلق نہیں جو اردو شعر و ادب کی ایک دوسری روایت کو جو زبان کی روایت ہے جس کا آغاز دہلی میں اردو شاعری کے آغاز کے ساتھ ہی ہو چکا تھا۔ میر و مرزا کے زمانے میں اس پر خصوصی توجہ مبذول رہی اور نصیر تک پہنچتے پہنچتے اس نے ایک باقاعدہ ادارہ کی شکل اختیار کر لی۔"

چونکہ مقالہ کا چیدہ چیدہ حصہ پڑھا گیا تھا اس لئے مقالہ نگار نے اپنے نقطۂ نظر کو خلاصے کی صورت میں بھی پیش کرنے کی کوشش کی۔ مقالہ نگار سے بعض سوالات بھی پوچھے گئے۔ ڈاکٹر سید اعجاز حسین نے شروع میں مقالے کے اس پہلو پر اظہار خیال کیا کہ تمام مقالہ چونکہ سامنے نہیں آیا اس لئے شاہ نصیر کی شاعری پر ضروری گفتگو بھی نہیں کی جا سکی اور مقالہ کا یہ پہلو تشنہ رہا۔ اسی کے ساتھ موصوف نے اردو شاعری میں زبان و بیان کی اساسی اہمیت اور تخیل کی کارفرمائی پر روشنی ڈالی اور فرمایا کہ تخیل اور فکر کے عمل کی جہتیں اور تہیں ایک ہی نہیں ہوتیں یہ جوہر کہیں اپنے آپ کو ایک شکل میں ظاہر کرتا ہے اور کہیں دوسری صورت میں اس کو اس کے صحیح پس منظر میں دیکھنا ضروری ہے۔

ڈاکٹر سید عابد حسین نے اردو شاعری میں فکر کے موضوع پر اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے فرمایا کہ فکر کا عنصر علم کی ترقی و وسعت کے ساتھ بڑھتا ہے جو دور علمی ترقیوں کے لحاظ سے عظیم دور نہیں وہ فکر کے اعتبار سے بھی بلند دور نہیں ہو سکتا۔ اس ضمن میں موصوف نے اس کا ذکر بھی کیا کہ تمام اردو شاعری میں فکر صرف دو شعرا کے یہاں ملتا ہے ایک غالب اور دوسرے اقبال، غالب کے یہاں فرد کی نفسیات کا مطالعہ ہے اور اقبال کے یہاں قوموں کی نفسیات اور ملی مسائل کو سمجھنے کی کوشش ہے۔ انھوں نے شاعری میں زبان و بیان کا تذکرہ کرتے ہوئے اپنے ایک جرمن استاد کے اس قول کو دہرایا کہ زبانوں کی ترقی میں ایک دور تو وہ ہوتا ہے جب شاعر شعر کہتا ہے اور پھر ایک دور وہ آتا ہے جب زبان شعر کہتی ہے۔ آخر میں شعبۂ اردو کے استاد محمد ذاکر صاحب نے مہمانوں اور شرکت کرنے والوں کا شکریہ ادا کیا۔

جامعہ

جلد ۶۷	بابت ماہ مئی سنہ ۱۹۷۳ء	شمارہ ۵

فہرست مضامین

مجلسِ ادارت

پروفیسر محمد مجیب — ڈاکٹر سید عابد حسین

ڈاکٹر سلامت اللہ — ضیاء الحسن فاروقی

مدیر

ضیاء الحسن فاروقی

شرح چندہ

ہندوستان : سالانہ چھ روپے
فی پرچہ پچاس پیسے

بیرون ہند : ایک پونڈ
یا
تین امریکن ڈالر

خط و کتابت کا پتہ

ماہنامہ جامعہ ۔ جامعہ نگر ۔ نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

طابع و ناشر: عبداللطیف اعظمی • مطبوعہ: یونین پریس دہلی ۶ • سرورق: دیال پریس د

شذرات

پابلو پکاسو اس صدی کا سب سے بڑا مصور تھا۔ ۸ اپریل ۱۹۷۳ء کو فرانس کے مقام موجنز میں اپنے مکان میں اس نے اس دنیا کو آخری سلام کیا اور ہمیشہ کے لئے رخصت ہو گیا۔ اپنی زندگی کے آخری چند برس اس نے ایک راہب کی طرح سب سے الگ تھلگ بسر کئے، لوگوں سے بہت کم ملا لیکن تصویروں میں آخر وقت تک رنگ بھرتا رہا۔ پکاسو ۱۸۸۱ء میں اسپین کے شہر ملاگا میں پیدا ہوا، اسے بچپن ہی سے مصوری سے دلچسپی تھی، اس کا باپ بھی مصور تھا۔ فن کی ابتدائی تربیت کے بعد وہ فرانس چلا گیا، یہ وہ زمانہ تھا جب پیرس ادب اور فنون لطیفہ کے تمام شعبوں میں نئے میلانات اور فنی اظہار کی علامتی یا نیم علامتی تحریکوں کا مرکز تھا۔ پیرس میں اس نے افلاس اور تنگ دستی کی زندگی گذاری، لیکن فن میں برابر ترقی کرتا رہا، یہیں اور اسی زمانہ میں اس نے اپنے تخلیقی سفر کے تشکیلی دور کو آخری منزل تک پہونچایا۔

پکاسو ایک عجیب وغریب مصور تھا، سہل انگاری ہوگی اگر ہم اسے کسی خاص اسکول سے وابستہ کر کے دیکھیں گے۔ اس نے نت نئے تجربے کئے اور اپنی تخلیقی صلاحیتوں کو اظہار کے بندھے ٹکے وسیلوں تک محدود نہیں رکھا۔ صورتگری، مجسمہ سازی، ظروف آرائی اور شاعری سب کو اس نے اپنے جذبہ وخیال کے اظہار کا وسیلہ بنایا۔ قدرت نے اُسے وہ بے پناہ تخلیقی توانائی ودیعت کی تھی جو ساری عمر اس کے فن سے ظاہر ہوتی رہی۔ بنیادی طور پر پکاسو کا فن علامتی، رمزیاتی اور تجریدی ہے، پھر بھی مبہم نہیں اور اس سے ہمیشہ روح عصر، سماجی شعور اور انسان دوستی کی اقدار کی ترجمانی ہوتی رہی، اس نے کبھی زندگی سے علاحدگی کے رجحان کو نہیں اپنایا اور نہ فن کو زندگی کی جگہ لینے یا اسرار کی آواز ہی کو سُنا۔ اس کے گہرے سماجی شعور اور انسان دوستی کا بھرپور اظہار ۱۹۳۶ء میں اسپین کی خانہ جنگی کے دوران ہوا۔ جب اس نے [illegible]

کے مقابلہ میں جمہوریت کا ساتھ دے گا، اس نے ظلم و بربریت کے خلاف آواز اٹھائی اور ایک رسالہ لکھا جس میں اس نے جنرل فرانکو اور اس کے مظالم کو بے نقاب کیا۔ اس کی تخلیقی زندگی کا سب سے اہم اور معنی خیز لمحہ ۲۶ اپریل ۱۹۳۷ء کو آیا جب Guernica کے قصبے پر، عین بازار والے دن، فرانکو کے ہوائی جہازوں نے جن پر سواستکا کے نشان بنے ہوئے تھے، صرف بموں کی آتشگیری دیکھنے کے لئے، ساڑھے تین گھنٹے جم کر شہری آبادی پر بمباری کی اور جس کے نتیجے میں دو ہزار شہری فنا کے گھاٹ اتر گئے۔

گوئرنیکا کے اس حادثۂ فاجعہ نے پکاسو کے دل و دماغ کو ہلا کر رکھ دیا اور وہ ایک بے پناہ کرب میں مبتلا ہو گیا۔ اس روحانی کرب کا اندازہ صرف اس تصویر سے لگایا جا سکتا ہے جو اس نے اس حادثہ سے متاثر ہو کر بنائی تھی اور جو اس کی شاہکار تصویر ہے، اس تصویر کا نام بھی اس نے گوئرنیکا رکھا۔ جب تک دنیا میں ظلم اور بربریت کا چلن رہے گا پکاسو کی یہ تصویر انسان کے ضمیر کو طرح طرح سے بیدار کرتی رہے گی۔ فرانس پر جرمنی کے جابرانہ قبضے کے دوران اس نے جو تصویریں بنائیں ان میں بھی یہی جذبہ کارفرما ہے۔ کامو اور سارتر نے فرانس پر تسلط اس سیاہ رات کی جیسی کربناک تصویریں لفظوں کے ذریعہ بنائی ہیں، انھیں فراموش نہیں کیا جا سکتا، مگر ان تصویروں کو پکاسو کی تصویروں کے ساتھ ملا کر دیکھئے تو انسانی دکھ درد کی اور کئی جہتیں سامنے آئیں گی۔ ۱۹۵۰ء میں کوریا کی جنگ سے متاثر ہو کر اس نے دو اہم تصویریں بنائیں، ایک کا نام "جنگ" ہے اور دوسری کا نام "امن"۔ اول الذکر میں جنگ کی تباہ کاریوں کا علامتی اظہار ہے اور دوسری میں امن کی ساری برکتوں کا۔ اسی سال اس نے دنیا کے ترقی پسند عوام کے لئے امن کی ایک علامت تخلیق کی جس کا نام اس نے "امن کی فاختہ" رکھا۔ اس تصویر میں اس نے تخیلی فنکاری سے زیادہ حقیقت پسندی کا ثبوت دیا ہے تاکہ اسے وہ لوگ بھی سمجھ لیں جو فن کاری کے رمز آشنا نہیں ہیں۔

پکاسو سے جو لوگ ملنے آتے انھیں اس کی سیاہ آنکھوں میں ایک شدید پیاس، ایک گہری تلاش کی چمک نظر آتی، ایسا محسوس ہوتا گویا وہ ہر چیز کی، خواہ وہ بڑی ہو یا چھوٹی، ساری تفصیلات اپنے حافظے کے خزانے میں محفوظ کر لینا چاہتا ہے۔ عام طور سے وہ جو کچھ دیکھتا

وہ دوسرے لوگوں سے مختلف ہوتا۔ وہ چیزیں جنھیں لوگ نظر انداز کر دیتے تھے، انھیں وہ جمع کر لیتا تھا، کوڑے کرکٹ کا ڈھیر بھی اس کے لئے خزانے سے کم نہ تھا۔ اس کے گھر میں ایسی بے شمار چیزیں جمع رہتی تھیں جن کے بارے میں وہ فوری طور پر یہ نہیں بتا سکتا تھا کہ اس "ملبے" کو اس نے کیوں سینے سے لگا رکھا ہے۔ یہی اس فنکار کی وہ خصوصیت بھی تھی جسے ہم اکثر نئی روایتوں کے بانیوں کی شخصیتوں میں مختلف صورتوں میں دیکھتے ہیں، یعنی دنیا سے کٹ کر، اور بنے بنائے راستوں سے ہٹ کر، اپنی راہ آپ متعین کرنا۔ بلاشبہ پکاسو ایسا ہی پیغمبر فن تھا۔

اور یہی وجہ ہے کہ ۸ / اپریل کو پکاسو کے انتقال کی خبر نے ثقافت اور تہذیب کے رمز آشناؤں کو جس طرح رنج و غم میں مبتلا کر دیا، اس کا اندازہ کرنا مشکل ہے، ہماری صدی کا سارا انبساط، سارا کرب، سارا حسن اور ساری بدہیئتی پکاسو کے فنی کارناموں میں دیکھی جا سکتی ہے، اس صدی کے انسان کے درد و داغ کی داستان اس نے اپنے فن کے ذریعہ نہ صرف بیان کی بلکہ اسے جذبے اور تخئیل کے آب و رنگ سے دوام عطا کر کے جریدۂ عالم پر ہمیشہ کے لئے ثبت کر دی۔ آج سب سوچ میں ہیں کہ اب کون ہوگا جو زندگی اور انسانی جذبات و احساسات کی اتنی خوبصورت، اثر انگیز اور بھرپور نقش گری کرے گا؟ اب یہ دولت اظہار کس کے حصہ میں آئے گی؟ — پکاسو جیسے فن کار انسانی ضمیر کی آواز ہوتے ہیں، یہ آواز جب خاموش ہو جاتی ہے تو کچھ دیر تک یوں محسوس ہوتا ہے کہ ہر طرف خاموشی کا ایک بے کراں صحرا ہے، مگر جلد ہی یہ آواز سکوت کی آواز بن کر اور بھی دل نشیں ہو جاتی ہے اور اس پر ابد کا پرتو پڑنے لگتا ہے۔

اخباروں سے معلوم ہوا کہ امریکہ سے موصولہ ایک خط سے پتہ چلا ہے کہ اردو کے ایک عالم اور محقق شیخ محمد اکرام کا جنوری ۱۹۷۳ء کے آخر یا فروری ۱۹۷۳ء کے شروع میں انتقال ہو گیا۔ بقول پروفیسر آل احمد سرور "کیسی بدقسمتی کی بات ہے کہ اردو کے ایک برگزیدہ عالم کے انتقال کی خبر امریکہ کے ایک خط سے ملے۔" مرحوم گورنمنٹ کالج لاہور کے ذہین اور ہونہار طالب علموں میں تھے، علامہ اقبال مرحوم سے بھی استفادہ کیا تھا، پھر، اگرچہ وہ سول سروس سے منسلک

ہو گئے، لیکن اپنے علمی ذوق کو جلا دیتے رہے اور ملازمت کی ذمہ داریوں کے باوجود وہ پابندی سے مطالعہ کرتے اور کتب خانوں سے فیض حاصل کرتے رہے۔ غالبیات کے ماہر ہونے کے ساتھ ساتھ، مسلمانوں کی تہذیبی و ثقافتی زندگی کے وہ ایک مستند مورخ بھی تھے۔ غالب نامہ، آثار غالب اور ارمغان غالب ان کی تنقیدی صلاحیتوں کی بہترین ترجمان ہیں، شبلی نامہ ان کی ایک بلند پایہ تصنیف ہے۔ مرحوم نے شبلی کی حیات اور علمی کارناموں کا اچھا مطالعہ کیا تھا، اس میں کوئی شبہ نہیں کہ کہیں کہیں انھوں نے سخت گرفت کی ہے اور اعتدال و توازن کی حدوں کو چھوڑ گئے ہیں لیکن بحیثیت مجموعی ان کی یہ تصنیف اردو کے سوانحی ادب میں ایک قابل قدر اضافہ ہے۔ برصغیر پاک و ہند کے مسلمانوں کی تہذیبی تاریخ کے سلسلہ کی کتابوں میں موج کوثر اور رود کوثر وغیرہ بہت مشہور ہوئیں، انگریزی میں ایک کتاب Makers of Pakistan (مصنفہ البیرونی) انھیں سے منسوب ہے۔ شیخ محمد اکرام نے برصغیر کے مسلمانوں کی تہذیبی زندگی کو سمجھنے کے لئے اردو کے ساتھ ان کی فارسی کاوشوں کو سمجھنا ضروری قرار دیا ہے، اسی خیال کے پیش نظر انھوں نے ارمغان پاک کے نام سے ان فارسی شعراء کا انتخاب شائع کیا جو ہندوستانی تھے۔" اس کے دیباچے میں انھوں نے تفصیل سے مسلمانوں کی ثقافتی زندگی میں فارسی کی اہمیت پر روشنی ڈالی ہے۔" مرحوم کی ایک خصوصیت یہ تھی کہ وہ اپنی تصنیفات کے سلسلہ میں کتابوں اور تصنیفی مواد کی تلاش میں بڑی محنت اور جانسوزی سے کام لیتے، ہندوستان و پاکستان کے علمی مراکز کے علاوہ یورپ، امریکہ تک کی لائبریریوں سے استفادہ کرنے کے لئے سفر کرتے۔ ان کے ذوق اور عزم کو دیکھ کر قدیم علمی روایات کی یاد تازہ ہو جاتی، ان کی شخصیت میں بڑی جاذبیت تھی، میں جب بھی ان سے ملتا، ان کو دیکھ کر یہی خیال آتا کہ ایسے عالم روز روز نہیں پیدا ہوتے، اللہ تعالیٰ ان کے مراتب بلند کرے۔

نذیر الدین مینائی

ملکی قانون کا مسئلہ

(۲)

پچھلی قسط میں ان ہنگاموں کے بنیادی اسباب پر تفصیل سے بحث کی گئی تھی جو ملکی قوانین کے سلسلے میں آندھرا پردیش میں وسیع پیمانے پر رونما ہوئے تھے۔ اس خلفشار اور تشدد نے مرکزی حکومت کو بری طرح جھنجھوڑ ڈالا ہے۔ ذرائع آمد و رفت بڑے پیمانے پر متاثر ہوئے جس سے شمال اور جنوب اور مشرق اور جنوب سے رابطہ تقریباً منقطع سا ہو گیا تھا۔ شری رام نواس مردھا کے اس الزام میں کچھ صداقت معلوم ہوتی ہے کہ ریلوے کی تباہی و بربادی ایک مفاداتی گروہ کے سوچے سمجھے منصوبے کے تحت عمل میں آئی ہے۔ ان لوگوں کے پاس وسائل کی کوئی کمی نہیں۔ دونوں علاقوں میں سپریم کورٹ کے فیصلے کے بعد لوگوں کو اس انتہا تک اس لئے مشتعل کیا گیا کہ دونوں علاقوں کے وزیروں کو اپنی سیاسی بقا کی خاطر ملکی قانون کی موافقت یا مخالفت میں مجبوراً انتہا پسندانہ رویہ اختیار کرنا پڑا۔ لوگوں کا کہنا ہے کہ سابق وزیر اعلیٰ برہمانند ریڈی کے منحرف رفقاء اور پرجا سمیتی کے سابق صدر ڈاکٹر چنا ریڈی اس موقعہ سے فائدہ اٹھا کر موجودہ وزیر اعلیٰ نرسمہاراؤ کو رسوا کرنا چاہتے تھے اور ریاست میں امن و امان قائم رکھنے میں ناکامی کے بہانے انھیں ہٹانے کی کوشش بھی اس میں شامل تھی۔

اسی ہنگامے کے دوران وزیر اعظم مسز اندرا گاندھی نے آندھرا پردیش کی اس گتھی کو سلجھانے کے لئے ایک پانچ نکاتی فارمولا بھی پیش کیا جو مندرجہ ذیل ہے:

۱۔ ملکی قانون میں رہائش کی جو شرط رکھی گئی ہے وہ صرف غیر گزیٹیڈ جگہوں، تحصیلدار کی جگہوں اور سیول اسسٹنٹ سرجن کی جگہوں پر تقرر کے لئے عائد ہوگی۔ اس کا نفاذ صرف ایسی جگہوں کے لئے ہوگا جو یکم نومبر ۵۶ء تک غیر گزیٹیڈ تھیں لیکن اس کے بعد سے انھیں گزیٹیڈ قرار دیا گیا ہے۔ لیکن مشترک عہدوں مثلاً افسران شعبہ جات اور ریاستی سرکار کے مشترک اداروں کے سلسلے میں ان قانونوں کا اطلاق تین ضلعوں کی ایک یونٹ میں ہر غیر گزیٹیڈ آسامی کی دوسری خالی جگہ پر کیا جائے گا۔

۲۔ یہ تحفظات تلنگانہ کے علاقے میں دسمبر ۱۹۸۰ء تک اور حیدرآباد اور سکندرآباد میں دسمبر ۱۹۷۷ء تک قائم رہیں گے۔ یہ فرق صرف اس لئے کیا گیا ہے کیونکہ ریاستی دارالحکومت انھیں شہروں میں ہے۔

۳۔ ان دونوں علاقوں میں کام کرنے والے سرکاری ملازمین کو ترقی کے وافر مواقع فراہم کرنے کی غرض سے مختلف سروس کادروں کو اول یا دوم گزیٹیڈ سطح تک علاقہ بند کر دیا جائے گا لیکن یہ اصول ان ملازمتوں پر نافذ نہیں ہوگا جن سے لوگ کل ہند سرویسز میں لئے جاتے ہیں۔

۴۔ تعلیمی سہولتیں جن میں ٹکنیکل اور پروفیشنل تعلیم بھی شامل ہے جو اس وقت حیدرآباد و سکندرآباد کے شہروں میں ہیں، تلنگانہ کے طلبا کو حاصل ہیں ان میں کوئی نقصان دہ تبدیلی نہیں کی جائے گی بلکہ ان شہروں میں ان سہولتوں میں مزید اضافہ کیا جائے گا جن پر سکونتی پابندی عائد نہ ہوگی۔

۵۔ حیدرآباد اور سکندرآباد کے لئے ایک مشترک پولس فورس ہوگی جس کی تفصیلات ریاستی حکومت کے مشورہ سے تیار ہوں گی۔

وزیراعظم کے اس فارمولے کو کیبنٹ کی تائید بھی حاصل ہوگئی جس نے ان دونوں گروہوں کو اور بھی مایوس کیا۔ ڈاکٹر چنا ریڈی اور آندھرا کے بہت سے ممبران پارلیمنٹ نے اس فارمولے کو قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ اسے تلنگانہ کے ان ممبران اسمبلی نے بھی ماننے سے انکار کر دیا جو برہمانند ریڈی کے گروہ میں ہیں۔ اسے قدرت کی ستم ظریفی نہ کہا جائے تو

تو کیا کہا جائے کہ بہت سے وہ لوگ جو کل تک آندھرا پردیش کے بٹوارے کے زبردست حامی تھے وہ اب سالمیت کے حامی ہیں اور بہت سے وہ سالمیت پسند جو ۱۹۶۹ کے پرآشوب دور میں سابق وزیر اعلیٰ کے ساتھ رہ کر ہر سرد و گرم سے دوچار ہوئے اب یہ فارمولا ان کی حلق سے نہیں اترتا کیونکہ یہ فارمولا تلنگانہ کے لوگوں کی توقعات پر پورا نہیں اترتا۔

وزیر اعظم کا پانچ نکاتی فارمولا ملکی قانون کی گتھی سلجھانے کی ایک ایسی پرخلوص کوشش ہے جس کے نتیجے میں علاقائی تعزلیتی بھی دور ہو جائے گی اور اس تنازعہ کے تاریخی پس منظر کی روشنی میں دونوں علاقوں کے ساتھ خاطر خواہ انصاف بھی کیا جا سکے گا۔ یہ فارمولا یقیناً اس لائق تھا کہ آندھرا پردیش کے لوگ اسے من وعن قبول کر لیتے اور ریاست کی سالمیت کے کے مفاد میں اس پر خلوص کے ساتھ عمل کرتے جو تیلگو زبان بولنے والوں کا برسوں خواب رہا ہے۔ لیکن نہ تو آندھرا کے لوگ اور نہ ہی تلنگانہ کے باسی اسے قبول کرتے نظر آئے۔ دونوں نے انتہا پسندی اختیار کی اور اب آندھرا پردیش کے بٹوارے پر تل گئے ہیں۔ لیکن اگر ذرا ٹھنڈے دل سے سوچا جائے تو معلوم ہوگا کہ بنائے اختلاف چند ایسی چھوٹی چھوٹی چیزیں ہیں جنھوں نے بلا سبب اتنی ناگوار اور مہیب شکل اختیار کر لی۔

اگر دیکھا جائے تو معاملات محض سرکاری ملازمتوں اور راجدھانی کے تعلیمی اداروں میں داخلہ تک محدود ہیں۔ انھیں میں حصہ بٹانے اور سرکاری آمدنی کے خرچ کرنے پر پہلے تلنگانہ کے لوگوں کو شکایات پیدا ہوئیں۔ اس وقت ان کی شکایات کو جائز سمجھا گیا۔ کچھ دنوں تک رسہ کشی جاری رہی۔ بالآخر اپریل ۶۹ء میں وزیر اعظم نے اپنے آٹھ نکاتی فارمولے کے ذریعہ تلنگانہ کے لوگوں کے خدشات کو دور کیا۔ اس وقت یہ معلوم ہوتا تھا کہ یہ فارمولا آندھرا والوں کو بھی قبول ہے اور اسے باہمی مفاہمت اور رواداری کے ماحول میں عمل میں لایا جائے گا۔ ان آٹھ نکات میں سے ایک نکتہ یہ تھا کہ تلنگانہ کے لوگوں کو سرکاری ملازمتیں مہیا کرنے کے سلسلے میں کچھ تحفظات قائم کرنے کے امکانات بھی پیدا ہو سکتے ہیں۔ یہ بات بھی تسلیم کر لی گئی تھی کہ ان لوگوں کو واقعی

اس قسم کے تحفظات کی ضرورت ہے کیونکہ ایک طرف تو اس علاقے کے لوگ پس ماندہ ہیں اور دوسری طرف ۱۹۵۶ میں وشال آندھرا کے قیام کے وقت انھیں اس قسم کا یقین بھی دلایا گیا تھا۔

یہ بات تو ظاہر ہے کہ اس قضیے کو نپٹانے میں سب لوگوں کو سب چیزیں تو دی نہیں جا سکتیں جب کوئی فارمولا یا باہمی سمجھوتہ کا تجویز ہوتا ہے تو پھر فریقین کے دعووں میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی خاطر اگر ایک فریق کو کچھ دیا جاتا ہے تو اس کے عوض اس سے کچھ لے بھی لیا جاتا ہے تاکہ خاطر خواہ انصاف ہو سکے۔ اگر سرکاری ملازمتوں میں حصہ داری کا تناسب طے پا جائے اور اس بٹوارے کو عہدوں کی نچلی سطح تک محدود رکھا جائے اور ترقیوں کے مواقع کی کسی حد تک علاقہ بندی کر دی جائے تو بڑی حد تک انصاف ہو سکتا ہے۔ وزیر اعظم کے پانچ نکاتی فارمولے کی خاص اور اہم شرط یہی ہے کہ سرکاری ملازمتوں کے تحفظات کی مدت متعین ہے۔ اور یہ بڑی محدود ہے۔ اب دونوں طرف کے انتہا پسندوں کو یہ نہ بھولنا چاہئے کہ ۱۹۵۶ میں بھی جن تحفظات کا ذکر کیا گیا تھا وہ بھی عارضی تھے۔ کیونکہ یہ صورت فی نفسہٖ دستور کی دفعات کے منافی ہے اور اس سے ہندوستان کی مشترک شہریت کے تصور کو گزند پہنچتا ہے۔ پس ماندگی کو بھی درحقیقت ایک کلنک سمجھنا چاہئے۔ تلنگانہ کے لوگ اور ان کے لیڈر اپنی پس ماندگی پر مصر رہ کر خود اپنی خودداری اور وقار کو ٹھیس پہونچائیں گے اس کے لئے انھیں کم سے کم مدت رکھنی ہوگی تاکہ وہ اپنی کوششوں سے اپنے ترقی یافتہ برادران وطن کے ہم پلہ ہو سکیں۔

اگر صبر و ضبط اور مفاہمت اور سوجھ بوجھ سے کام لیا گیا تو وزیر اعظم کے فارمولے کے تحت دونوں علاقوں کے لوگوں کو جو بھی پریشانی اٹھانی پڑے گی وہ وقت کے ساتھ ختم ہو جائے گی۔ دونوں طرف کے برہم نوجوان وافر روزگار کے مواقع کی کمی پر پریشان اور کبیدہ خاطر ہیں۔ چھوٹی موٹی تنخواہ والی چند سرکاری ملازمتیں اس مسئلہ کو حل نہیں کر سکتیں خواہ وہ کسی بھی تناسب سے تقسیم ہوں۔ موجودہ علاقائی کشیدگی اور تناؤ جتنی زیادہ مدت تک قائم رہے گا اتنی ہی معاشی ترقی اور روزگار کے مواقع پیدا کرنے میں دیر ہوگی۔ اس المیہ کو جس قدر جلد بھلا دیا جا

بہتر ہے۔ کیونکہ یہی وقت ہے کہ دونوں علاقوں کے لوگ شانہ بشانہ کام کر کے آندھرا کی فلاح وبہبود اور خوشحالی کا درخشاں مستقبل بنا سکتے ہیں۔

کانگریس پارٹی میں باہمی نفاق ہے۔ اس بات سے وزیراعظم بخوبی واقف ہیں۔ یہی نفاق معاملہ کو طے نہیں ہونے دیتا۔ اس فارمولے کو جو اب قانون بن گیا ہے۔ دونوں علاقوں کے طلباء، اساتذہ اور سرکاری ملازمین نے بہرحال تسلیم نہیں کیا۔ تلنگانہ کے انتہاپسند خوش اس بات پر ہیں کہ ملکی قانون کو ۱۹۷۷ میں حیدرآباد و سکندرآباد میں اور ۱۹۸۰ میں دوسرے علاقوں میں تو ختم ہونا ہی ہے۔ آندھرا کے انتہاپسند نالاں ہیں کہ انھیں ابھی مزید پانچ برسوں تک بھگتنا ہے۔ آندھرا بند کی کامیابی اور اس کے دوران پولس فائرنگ سے ۱۴ افراد کی ہلاکت اور ریل گاڑیوں کا نظام درہم برہم ہونے سے انھیں توقع تھی کہ ان قانونوں کو بہرحال کالعدم قرار دیا جائے گا۔ مخالفین اس لئے بھی ناخوش ہیں کہ وزیراعلیٰ نرسمہا راؤ اپنے عہدے پر قائم رہے اور اس پر طرفہ یہ کہ مسز گاندھی ان کی حمایت کر رہی ہیں تاکہ ان کے فارمولے کو بے چون وچرا قبول کر لیا جائے۔

سڑکوں اور گلیوں کے مورچہ پر پسپا ہو کر دونوں علاقوں کے سیاسی سربراہ اب ریاست میں سیاسی بحران پیدا کرنے کی بات سوچ رہے ہیں۔ دونوں علاقوں کے وزیروں پر بھاری دباؤ شدت کے ساتھ پڑ رہا ہے کہ وہ اپنے عہدوں سے احتجاجاً مستعفی ہو جائیں لیکن وزیر اعلیٰ اس کوشش میں رہے کہ مرکزی فارمولے کو کانگریس کی لیجسلیچر پارٹی سے منظور کرالیا جائے۔ دونوں علاقوں کے اعتدال پسندوں کا خیال ہے کہ ان حالات میں وزیراعلیٰ اس سے بہتر اور کوئی اقدام نہ کر سکتے تھے۔ اگر مقصد ریاست کی سالمیت برقرار رکھنا ہے تو دونوں فریقوں کو کچھ نہ کچھ قربان کرنا پڑے گا۔ ملکی قانونوں کو فی الفور منسوخ نہیں کیا جا سکتا۔ ان کی ایک طویل تاریخ ہے۔ موجودہ قضیے میں بظاہر بنائے اختلاف دارالحکومت رہا ہے جب اتنے دنوں ان قانونوں کو برداشت کیا جاتا رہا ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ اور پانچ سال انھیں برداشت

نہ کیا جاسکے ۔ ریاست کی سالمیت جیسے اعلیٰ مقصد کو دیکھتے ہوئے یہ مدت کوئی ایسی طویل نہیں۔

آندھرا پردیش کی ہنگامہ خیز سیاست نے اب وہ رُخ اختیار کر لیا ہے کہ ملکی قانون کے نفاذ و عدم نفاذ کا سوال ہی باقی نہیں رہا۔ دونوں علاقوں کے لوگوں کا ایک دوسرے پر سے اعتماد بالکل اُٹھ گیا ہے ۔ اب ریاست کے بٹوارے پر دونوں فریقوں کی طرف سے اصرار کیا جارہا ہے ۔ لیکن یہ قدم ترقی معکوس کے مصداق ہوگا کیونکہ بٹوارے سے دونوں میں سے کسی کا بھلا نہیں ہوگا ۔ تلنگانہ کو خاص طور پر نقصان پہونچے گا کیونکہ اس وقت تک اسے ترقیاتی منصوبوں کے لئے جو زیادہ سے زیادہ گرانٹ مل رہی تھی وہ کم ہو جائے گی ۔ ادھر حیدر آباد ریاست کی راجدھانی نہیں رہے گا ۔ اس لئے آندھرا والوں کو ایک نئی راجدھانی کے قیام پر از سر نو کثیر رقم صرف کرنی ہوگی ۔ دونوں علاقوں میں کسی مالی سمجھوتے کے امکانات بعید ہو جائیں گے ۔ کیونکہ ریاست کی تقسیم کے بعد فریقین میں اختلاف و کشیدگی کے بڑھنے کے امکانات زیادہ ہیں ۔ مرکزی حکومت بھی شاید اپنی مالی پریشانیوں کے پیش نظر ان نئی ریاستوں کی خاطر خواہ امداد نہ کر سکے ۔ محض اس مقصد سے ریاست کے دو ٹکڑے کرنا کوئی دانشمندی نہیں کہ اسکولوں اور کالجوں میں چند سیٹیں مل جائیں یا سرکاری ملازمت میں چند جگہیں حاصل ہو جائیں ۔ دونوں چیزوں کی پورے ملک میں مانگ یکساں ہے اور دونوں چیزیں اتفاق سے ملک گیر پیمانے پر کم یاب ہیں اس لئے ضرورت اس بات کی ہے کہ دونوں علاقوں کے لیڈروں کو اس مسئلہ کو اپنی صحیح شکل میں اور ریاست کے مفاد کے تحت دیکھنا اور سمجھنا چاہیئے ۔ بے روزگاری اور تعلیمی سہولتوں کی کم یابی کا حل نہ بند ھ ہیں ، نہ احتجاج و مظاہرے اور نہ تشدد و مار دھاڑ بلکہ اس کے لئے ایک عظیم جد و جہد کی ضرورت ہے جس سے زراعت اور صنعت کو ترقی دی جاسکے ۔ جس کے لئے محنت شاقہ کی ضرورت ہے ۔ یہ فراوانی اس طرح پیدا نہیں نہیں ہو سکتی کہ لوگ اپنی ساری قوت اور تمام تر توجہ کو اس طرح صرف کریں کہ افراتفری

ہنگامہ اور تناؤ اور کشیدگی اس کا مآل ہو جائے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ کیا طلباء، سرکاری ملازمین اور سیاسی لیڈر واقعی ریاست کی سالمیت چاہتے ہیں یا ملکی قانون کو آلہ کار اور بہانہ بناکر ارباب اختیار سے اپنے پرانے تصفیے چکانا چاہتے ہیں۔ مشہور ہے کہ ۱۹۶۹ء میں ڈاکٹر چینا ریڈی نے برہمانند ریڈی کے خلاف یہی ہتھیار استعمال کئے تھے۔ گو نتائج تباہ کن ثابت ہوئے۔ کون کہہ سکتا ہے کہ یہی لالچ کسی اور شاطر سیاسی لیڈر کو اپنے پھندے میں پھر نہ پھنسا لے۔

جب آندھرا پردیش کے حالات کسی طرح قابو میں نہ آسکے تو ۱۸ ر جنوری کو صدر راج کے قیام کا اعلان کر دیا گیا۔ وزیر اعلیٰ شری نرسمہا راؤ نے اخباری نمائندوں سے کہا کہ "خیال ہے کہ صدر راج کے قیام سے ایسی صورت حال پیدا ہو سکے گی جس میں بے لاگ طور پر تمام متعلق لوگ مسئلے پر غور کر سکیں گے اور ریاست کے اتحاد کو برقرار رکھیں گے۔" یوم جمہوریہ کے موقع پر راشٹرپتی نے اپنے پیغام میں فرمایا کہ:

"آندھرا پردیش کے واقعات سے مجھے گہری تشویش ہے ملکی قوانین کے سبب آندھرا پردیش کے عوام کے دماغ میں کچھ شبہات کا پیدا ہونا فطرتی امر تھا۔ لیکن ہم تو ذمہ دار جمہوری نظام میں یقین رکھتے ہیں۔ اس لئے اپنے کسی موقف کی موثر حمایت کے لئے صرف جمہوری طریقے ہی اپناتے ہیں۔ تشدد اور سرکاری املاک کی بربادی کے عمل سے کسی مسئلہ کا حل ممکن نہیں —— ریاست کے مستقبل کے بارے میں آندھرا پردیش میں جو مسائل پیدا ہو گئے ہیں۔ ان کے تمام پہلوؤں پر بڑی توجہ کے ساتھ غور کرنا ہوگا، ان پر تبادلہ خیال کرتے وقت سبھی نقطہ ہائے نظر پر بے جھجک اور بغیر رکاوٹ کے مفصل اور واضح بات چیت ہونی چاہئے۔ ہمارے نظام حکومت میں کسی بات کو زبردستی منوانے، ہنگامہ کھڑا کرکے یا دھمکی دے کر کوئی فیصلہ کرنے کا سوال ہی نہیں اٹھتا۔"

ایم۔ رحمت علی

بجٹ اور معیشت

بجٹ کے ذریعہ کسی بھی ملک کی سالانہ آمدنی و خرچ کا تخمینہ پیش کیا جاتا ہے۔ اس کو دیکھنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آنے والے سال میں حکومت کس مد پر کتنے روپے خرچ کرنا چاہتی ہے، کل خرچ کیا ہوگا اور کن ذرائع سے ان اخراجات کی پابجائی کی جائے گی۔ حکومت پہلے اخراجات کی مدات مقرر کرتی ہے اور کل ضروریات کا اندازہ کرتی ہے اور پھر اس کے مطابق آمدنی کے ذرائع کو حرکت میں لاتی ہے۔ یہ بات انفرادی اقدام سے بالکل مختلف ہے۔ افراد اپنی آمدنی کو سامنے رکھ کر اخراجات طے کرتے ہیں لیکن حکومت اخراجات کو سامنے رکھتے ہوئے آمدنی کے ذرائع معلوم کرتی ہے۔ کبھی آمدنی خرچ سے زیادہ ہوجاتی ہے اور کبھی خرچ آمدنی سے، اور کبھی کبھی دونوں تقریباً برابر ہوتے ہیں۔ بظاہر یہ بہت ہی معمولی سی بات معلوم ہوتی ہے لیکن اس اضافہ اور کمی میں ملک کی معیشت کے آثار مضمر ہوتے ہیں۔ اس سے قیمتوں میں اضافہ ہوتا ہے یا اس اضافے کو روک دیا جاتا ہے، بیروزگاری کا مقابلہ کیا جاتا ہے اور عام معاشی حالات کو بہتر بنایا جاتا ہے۔

جیسے جیسے مملکت کی ذمہ داریوں اور کام میں اضافہ ہوتا گیا حکومت کے اخراجات میں بھی اضافہ ہوا اور نتیجہ میں حکومت نے آمدنی بڑھانے کے لئے ٹیکس کی شرح میں اضافہ کیا۔ فلاحی مملکت کے تصور کے عام ہوتے ہی حکومتی اخراجات بڑھتے گئے اور بجٹ کی اہمیت واضح ہوتی گئی۔ آزاد معیشت کے اختتام کے بعد سے معاشی حالات میں حکومتی مداخلت

بڑھتی گئی اور ۱۹۳۰ء کے دہے میں ہونے والے عظیم معاشی بحران نے بجٹ کی پالیسی کی اہمیت کو اور بھی بڑھا دیا اور یہ بات تسلیم کرلی گئی کہ کسی بھی معاشی پالیسی کی کامیابی کا انحصار بجٹ کی پالیسی پر ہے۔ اس طرح بجٹ صرف آمدنی اور خرچ کا حساب ہی نہیں رہا بلکہ معاشی مسائل کو حل کرنے اور معیشت کو حرکت میں لانے کے لئے ایک اہم آلہ کار کے طور پر استعمال ہونے لگا۔

آج کے دور میں حکومتیں ٹکس اور حکومتی اخراجات کی مدد سے ملک کی معاشی حالت کو بہتر بنانے اور معاشی ترقی کی رفتار کو تیز کرنے کی کوشش کرتی ہیں۔ قیمتوں کے اضافہ کو روک کر معیشت میں استحکام پیدا کرتی ہیں۔ بیروزگاری کو ملک سے دور کرتی ہیں۔ حکومتیں اپنے اخراجات بڑھا کر سرمایہ کاری میں اضافہ کرتی ہیں اور لوگوں کے لئے روزگار کے مواقع فراہم کرتی ہیں۔ سرمایہ کاری میں اضافہ سے ملک کی حقیقی دولت میں اضافہ ہوتا ہے اور پیداوار تیزی سے بڑھتی ہے۔ ہندوستان جیسے ملک (جنھوں نے سوشلسٹ طرز کے معاشی نظام کو اپنایا ہے) کی ذمہ داری مذکورہ مقاصد کے علاوہ یہ بھی ہے کہ ملک میں سماجی بھلائی کو عام کیا جائے اور دولت اور آمدنی کی عدم مساوات کو دور کیا جائے۔

ہمارے ملک میں پیداوار کے کام سرکاری اور نجی شعبوں میں بٹے ہوئے ہیں سرکاری شعبہ براہ راست حکومت کے زیر اثر ہوتا ہے۔ حکومت اس بات کی کوشش کرتی ہے کہ نجی شعبہ کی کارکردگی اور پیداوار کو بڑھانے کے لئے بھی حکومتی اخراجات میں بیروزگاری کا بھتہ بھی شامل ہے۔ لیکن پسماندہ ممالک کے وسائل اتنے نہیں ہیں کہ اس بار کو برداشت کرسکیں۔ مکمل طور پر سوشلزم کے قیام کی صورت میں حکومت کی یہ ذمہ داری ہو جاتی ہے کہ ملک کے انسانی وسائل کو استعمال کرے، لوگوں کو کام فراہم کرے اور ان کی ضروریات کو پورا کرنے کی ذمہ داری سنبھالے۔

حکومت کی آمدنی کے مختلف ذریعوں میں ٹکس بہت ہی اہم ذریعہ ہے۔ بڑھتے ہوئے

اخراجات کو پورا کرنے کے لئے ٹکس کی شرح میں اضافہ کیا جاتا رہا ہے۔ یہ بحث بہت ہی پرانی ہے کہ ٹکس کا کیا مقام ہونا چاہئے اور ایک اچھے ٹیکس کی کیا خصوصیات ہوں۔ عام طور سے اس بات سے اتفاق کیا جاتا ہے کہ ٹکس کے بارے میں مساوات کا خیال رکھنا چاہئے۔ آمدنی کی ایک خاص سطح کو مستثنیٰ کرتے ہوئے آمدنی میں اضافہ کے ساتھ ساتھ ٹکس کی شرح میں بھی اضافہ کرنا چاہئے۔ ٹکس کی دو قسمیں ہیں، راست ٹیکس اور بالواسطہ ٹیکس۔ راست ٹیکس افراد کی آمدنی اور کارخانوں کے منافع پر لگائے جاتے ہیں۔ اس کے علاوہ موت ٹیکس اور تحفہ ٹیکس وغیرہ بھی اسی گروہ میں شامل ہیں۔ بالواسطہ ٹیکس وہ ہے جو بظاہر مختلف اشیاء پر لگایا جاتا ہے لیکن بالآخر اشیاء کی قیمتوں میں اضافے کی شکل میں عوام کو ہی اس کا بار اٹھانا پڑتا ہے۔ معاشی اعتبار سے ترقی یافتہ ممالک میں اونچی آمدنی والے طبقے میں نسبتاً زیادہ لوگ ہوتے ہیں۔ اس لئے راست ٹیکس سے خاصی آمدنی حاصل ہوجاتی ہے۔ اس کے برخلاف پسماندہ ممالک میں اس گروہ میں لوگوں کی تعداد کم ہوتی ہے اور نتیجہ میں اس مد سے کم آمدنی ہوتی ہے۔ چنانچہ حالیہ بجٹ کے اندازہ کے مطابق سنہ ۷۴-۱۹۷۳ء میں راست ٹیکس سے ہونے والی آمدنی ٹکس کی کل آمدنی کا صرف ۸ فیصد ہے اس طرح ملک میں زیادہ آمدنی والے لوگوں کی تعداد میں اضافہ اور کارخانوں کی کارکردگی میں اضافہ اس ٹیکس میں اضافہ کا باعث بن سکتا ہے۔

حالیہ بجٹ میں حکومت نے ٹیکس کے ذریعہ ۲۹۲٫۶ کروڑ کی آمدنی کا انتظام کیا ہے۔ اور اندازہ ہے کہ ۴۲ کروڑ سے کچھ زیادہ ریاستوں میں تقسیم کردینے کے بعد مرکزی حکومت کے پاس ۲۵۰ کروڑ روپے بچ جائیں گے۔ سگریٹ، پٹرول، گھریلو استعمال کے بجلی کے سامان، اسٹیل کے سامان وغیرہ پر اکسائز ڈیوٹی لگانے سے ۱۱۸ کروڑ کی آمدنی ہوگی اور کسٹم ڈیوٹیز سے ۱۵۶ کروڑ کی آمدنی ہوگی۔ اس طرح وہ تمام سامان جس پر ٹیکس لگے گا بازار میں مہنگا بکے گا۔ سگریٹ اور پٹرول کے دام بڑھ جائیں گے۔ سگریٹ کی بڑھتی ہوئی قیمت کا بار اونچی آمدنی کے طبقہ پر پڑے گا۔ اور کم آمدنی والا طبقہ اس اضافہ قیمت کی وجہ سے مگر

کم کر دے تو بہت اچھی بات ہوگی۔ لیکن پٹرول کی قیمت میں اضافہ کا اثر ہمہ گیر ہوگا۔ صرف موٹر نشین
طبقہ ہی اس سے متاثر نہیں ہوگا بلکہ عوام پر بھی اس کا اثر پڑے گا۔ اسکوٹر رکشا اور ٹیکسی کے کرائے
بڑھ جائیں گے۔ ذاتی اسکوٹر رکھنے والوں کا خرچ بڑھ جائے گا۔ (کار اور سکوٹر کے پٹرول پر
بھی ٹیکس لگ چکا ہے) یہی نہیں بلکہ عام ضروریات کی چیزوں کی قیمت میں اضافہ ہوگا کیونکہ
پٹرول کے دام بڑھنے سے اشیاء کی حمل ونقل کی لاگت میں اضافہ ہوگا۔ اس لیے ڈبل روٹی،
مکھن اور اس قسم کی تمام اشیاء خورد ونوش کی قیمتوں میں اضافہ کا امکان ہے۔ اس لیے یہ
سمجھنا کہ پٹرول پر لگائے گئے ٹیکس کا بار صرف آمدنی کے اونچے طبقہ پر پڑے گا غلط ہے۔ پٹرول
کے علاوہ بھی جن اشیاء پر بالواسطہ ٹیکس عاید کیا گیا ہے اس کا اثر کسی نہ کسی حد تک عوام پر
ضرور پڑے گا۔

موجودہ بجٹ میں بھی خرچ ٹیکس کو نہیں اپنایا گیا۔ آج سے کوئی پندرہ سال قبل ہندستان
کے ٹیکس کے ڈھانچے کے بارے میں رپورٹ پیش کرتے ہوئے پروفیسر کولڈار نے یہ سفارش
کی تھی کہ ٹیکس راست نوعیت کے ہوں، تعداد میں کم ہوں اور خرچ ٹیکس کا طریقہ رائج کیا
جائے۔ یوں تو تینوں ہی باتیں ایسی ہیں جن کو اپنا کر ٹیکس کے نظام کو بہتر بنایا جا سکتا ہے لیکن
خرچ ٹیکس کو لاگو کرنے سے ٹیکس کا بار آمدنی کے اونچے طبقہ پر پڑے گا اور لوگوں کی بچت کرنے
کی خواہش بڑھے گی اور ملک میں بچت کی مقدار میں اضافہ ہوگا۔ اس طرح خرچ ٹیکس کی دہری
اہمیت ہوئی اور خصوصاً ایسے وقت میں جبکہ حکومت پانچویں منصوبہ میں معاشی حیثیت سے
خودکفیل ہونا چاہتی ہے ضروری ہے کہ ملک کی بچت میں خاطر خواہ اضافہ ہو۔ پچھلے منصوبہ
میں قومی آمدنی سے ۱۵ فیصد کی بچت کا پروگرام تھا لیکن بچت کی سطح کو مشکل سے ۷ فیصد اونچا
کیا جا سکا۔ خرچ ٹیکس اس سلسلہ میں ایک کامیاب حربہ ثابت ہو سکتا ہے۔ دوسری بات یہ کہ
خرچ ٹیکس کا اثر ملک کے اس ۲۰ فیصد اعلیٰ آمدنی والے طبقے پر پڑتا ہے جس میں ٹیکس کے
بار کو اٹھانے کی زیادہ صلاحیت ہے۔ اس طرح حکومت سماجی انصاف کے حصول میں

کامیاب ہو سکتی ہے اور سوشلزم کی طرف یہ ایک اہم قدم ہو سکتا ہے۔

سماجی انصاف کے نام پر کیئے جانے والے اخراجات میں بچوں کی غذائیت کو بہتر بنانے، دیہاتوں میں پانی فراہم کرنے، دیہی بیروزگاری کو دور کرنے اور صنعتی مزدوروں کے ہر طرح سے سماجی تحفظ کے کام شامل ہیں جو کامیابی سے پایۂ تکمیل کو پہنچ جانے کی صورت میں یقیناً قابل تحسین ہوں گے۔

ہندوستان میں بالواسطہ ٹیکس ہی حکومت کی آمدنی کا واحد ذریعہ ہے۔ اس ٹیکس پر ایک اہم اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ اس کا بار عوام پر پڑتا ہے، ویسے حکومت اس بات کی پوری کوشش کرتی ہے کہ تعیشات کے سامان پر یہ ٹیکس زائد شرح سے لگائے جائیں لیکن اشیار ضروریات بھی بہرحال اس سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتیں۔ اشیار کی قیمت چونکہ بازار میں طلب و رسد کے زیراثر مقرر ہوتی ہے اس لیے دوکاندار اپنا مال بیچتے ہوئے یہ نہیں دیکھتا کہ خریدار کی آمدنی کیا ہے۔ بازار میں اشیار کے دام آمدنی کی اونچ نیچ سے قطع نظر سب کے لیے ایک ہی ہوں گے۔ اس طرح اشیار کی قیمت میں شامل ٹکس کا بار امیر اور غریب دونوں پر یکساں پڑتا ہے۔ مزید باریک بینی سے کام لیں تو معلوم ہوگا کہ مختلف آمدنی رکھنے والوں پر ایک ہی شرح سے ٹیکس لگانے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ کم آمدنی کے طبقے پر زیادہ بار ہے اور زیادہ آمدنی کے طبقہ پر کم بار ـــ مثلاً دو آدمی جن کی آمدنی بالترتیب دو سو روپے اور ایک ہزار روپیہ ماہانہ ہے۔ کسی چیز کے خریدنے میں دس روپیہ بحری ٹیکس ادا کرنے میں دو سو روپیہ آمدنی والے شخص کے لئے یہ بار زیادہ تکلیف دہ ہوگا بہ مقابلے ایک ہزار روپیہ آمدنی والے شخص کے جبکہ ٹیکس کاری کا عام اصول یہ ہے کہ اس کا بار امیروں پر زیادہ اور غریبوں پر کم پڑے۔

ٹیکس اب صرف آمدنی حاصل کرنے کا ذریعہ ہی نہیں رہا بلکہ یہ دیگر معاشی اور سماجی مقاصد کے لئے ایک موثر آلہ کار کے طور پر استعمال ہونے لگا ہے۔ مثلاً حکومت یہ چاہتی ہے کہ لوگ تمباکو نوشی کم کریں تو اس پر ٹیکس بڑھا دیتی ہے تاکہ اس کی قیمت میں اضافہ ہو اور لوگ اس پر کم

پیسے خرچ کریں۔ چنانچہ مالیہ بجٹ میں بھی تمباکو اور سگریٹ پر ٹیکس بڑھادیا گیا ہے۔ یہی نہیں بلکہ اچھی قسم کی سگریٹ پر بڑھتی ہوئی شرح سے ٹیکس لگایا گیا ہے۔ یہ اس لئے کہ زیادہ آمدنی کے لوگ اس کو استعمال کرتے ہیں۔ اسی طرح نجی شعبہ میں کام کرنے والی صنعتوں کی کارکردگی کو بڑھانے کے لئے حالیہ بجٹ میں ان کارخانوں کو منافع کے ۲۰ فیصد پر ٹیکس کی چھوٹ دی گئی ہے۔ اب منافع کے ۲۰ فیصد کو چھوڑ کر باقی پر ٹیکس لگایا جائے گا۔ یہ رقم اس خیال سے چھوڑی جارہی ہے کہ صنعتیں اس رقم کو ریسرچ اور ترقی کے کاموں پر صرف کرسکیں۔ نجی شعبہ کو دیہی اور پچھڑے ہوئے علاقوں میں کام کرنے کے مواقع فراہم کئے گئے ہیں تاکہ دیہی بیروزگاری کا مقابلہ کیا جاسکے۔ نجی شعبہ اگر اس کام میں کامیاب ہوجائے تو وہ عوام کا اعتبار حاصل کرسکے گا۔

ٹیکس میں کمی یا زیادتی کے مسائل بہت پیچیدہ اور اس کے اثرات مختلف نوعیتوں کے ہوتے ہیں۔ اس کی بدلتی ہوئی شرح اہم معاشی مسائل کا واحد حل ہے۔ ٹیکس میں کمی لوگوں کی قابل خرچ آمدنی میں اضافہ کرتی ہے اور ٹیکس میں اضافہ لوگوں کی اس آمدنی میں کمی کا باعث ہوتا ہے اس کا اثر لوگوں کی قوت خرید اور بازار کی بکری پر پڑتا ہے۔ جو کارخانوں کی پیداوار کو متاثر کرتی ہے یعنی یہ کہ اگر ٹیکس کی شرح بڑھادی جائے تو لوگوں کے ہاتھ میں قابل خرچ آمدنی کم ہوگی۔ اشیاء کی خرید کم ہوجائے گی اور کارخانوں کی پیداوار گھٹنے لگےگی۔ عام طور پر افراط زر کی وجہ سے جب قیمتوں میں بے پناہ اضافہ ہونے لگتا ہے تو یہی راستہ اختیار کیا جاتا ہے اور ساتھ ہی حکومتی اخراجات بھی کم کردئے جاتے ہیں اور تفریط زر کی صورت میں اس کے بالکل برعکس ہوتا ہے۔ اس طرح حکومت ملک میں آمدنی کا مناسب توازن حاصل کرنے کے لئے ٹیکس اور اخراجات کے ذریعہ افراط زر اور تفریط زر کے خلاء کو پر کرتی ہے۔

اس بحث سے قطع نظر کہ بجٹ کا مقصد صرف آمدنی اور خرچ کا حساب پیش کرنا ہے یا اس کو معاشی مفادات کے حصول کے لئے ایک حربہ کے طور پر استعمال کرنا ہے۔ وزیر مالیات کا کام اس وقت آسان ہوجاتا ہے جبکہ ملک کے معاشی مقاصد صاف اور واضح ہوں اور

ان میں کوئی ابہام نہ ہو۔ لیکن اگر معاشی مقاصد میں تضاد ہو تو بجٹ ترتیب دینا مشکل ہو جاتا ہے۔ اس کے علاوہ کسی پسماندہ ملک کے وزیر مالیات کے لئے ایک کامیاب بجٹ تیار کرنا اور بھی آزمائش کی بات ہے۔ کیونکہ ملک کے وسائل نسبتاً محدود ہوتے ہیں، معاشی ترقی کی رفتار کو تیز کرنے کے لئے زیادہ تر اخراجات سرمایہ کاری پر کرنے پڑتے ہیں جس کے نتیجہ میں اشیاء صرف کی پیداوار متاثر ہوتی ہے۔ ملک کے عوام دنیا کی ترقی اور مختلف ممالک کے اونچے معیار زندگی سے واقفیت کے نتیجے میں معیشت کی مجبوریوں کا احساس کرنے اور اپنی موجودہ ضروریات کو آیندہ کی بہتری کے لئے قربان کرنے کے لئے تیار نہیں ہوتے۔ عام جہالت اور تعلیمی اور تکنیکی کم معیاری کی وجہ سے معیشت چند لوگوں کے ہاتھوں میں رہ جاتی ہے۔ ان لوگوں کا ملک کی معیشت اور سیاست پر اتنا گہرا اثر ہوتا ہے کہ یا تو وزیر مالیات خود ان کے زیر اثر ہوتا ہے یا وہ اپنی انفرادی رائے کو عملی جامہ نہیں پہنا سکتا۔ یہ ساری پیچیدگیاں ہندوستان کے معاشی حالات میں دیکھی جا سکتی ہیں اس کے علاوہ مخلوط معیشت کے نام پر معاشی مقاصد میں جو تضاد اور الجھن پائی جاتی ہے وہ کسی بھی پالیسی بنانے اور چلانے والے گروہ یا فرد کی راہ میں اور بھی مشکلات پیدا کر دیتی ہے ان حالات میں بجٹ ترتیب دینا یقیناً مشکل ہے۔

مختلف مکاتیب خیال اپنے مخصوص زاویہ نگاہ سے اس پر رائے زنی کرتے ہیں۔ مثلاً حالیہ بجٹ کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس میں معیشت کے ہر طبقے کو خوش کرنے کی کوشش کی گئی ہے اور تمام لوگوں کو بیک وقت خوش کرنے کا نتیجہ ظاہر ہے۔ اس بات کی کوشش کی گئی ہے کہ خسارہ کو کم کر کے عام لوگوں کو یہ بتایا جائے کہ بڑھتی ہوئی قیمتوں سے نجات دلانے کی کوشش کی جا رہی ہے اور دوسری طرف سابق والیان ریاست کے گذارے کا انتظام بھی کیا جا رہا ہے۔ اس کی وجہ صاف ہے۔ مخلوط معیشت یا سوشلسٹ طرز کی معیشت کو اپنانے کے اعلان کے باوجود یا تو ہم اپنا اخلاقی فریضہ سمجھتے ہیں کہ ماضی یا حال میں ان والیان ریاست کے موقف یا رول سے قطع نظر ان کی مدد کرنی چاہئے۔ یا پھر یہ کہ ہم مکمل طور پر سوشلسٹ طرز کو

اپنانے کے لیے تیار نہیں ہیں۔ عوام کے موڈ اور حالات کی رو کو دیکھ کر اپنی بقا اس میں سمجھتے ہیں کہ اس قسم کی معیشت کا محض اعلان کرتے رہیں۔

مخلوط معیشت میں مقاصد کے تصادم کے باوجود درمیانی راہ نکالنے والے بجٹ کو دیکھ کر اس کے اثرات کو سمجھنا نسبتاً زیادہ مشکل ہے۔ اس کے مقابلہ میں حزب مخالف کی رائے آسانی سے سمجھ میں آجائے گی۔ دائیں بازو کے لوگ کھلے طور پر یہ شکایت کرتے ہیں کہ نجی شعبہ کو دبانے کی کوشش کی جا رہی ہے۔ پچھلے برسوں میں نجی شعبہ کو دبا کر معاشی ترقی کی رفتار کو سست کر دیا گیا۔ اس کا نتیجہ لوگوں کو قیمتوں میں اضافہ اور گھٹتے ہوئے معیار زندگی کی شکل میں حاصل ہوا۔ اس شعبہ کو اگر کام کرنے کا موقع دیا جائے تو پیدا کار منافع کے لالچ میں ہی سہی لیکن پیداوار کو ضرور بڑھائیں گے، اس سے عام طور پر معیار زندگی بلند ہوگا۔ لوگوں کو اپنی ضروریات کو پوری کرنے والی چیزیں وافر مقدار میں ملنے لگیں گے، اور بیروزگاری کا مسئلہ خود بخود حل ہو جائے گا۔

دوسری طرف ترقی پسند رجحانات رکھنے والے بائیں بازو کے لوگوں کا کہنا ہے کہ پیداوار کو بڑھانے کے ساتھ ساتھ اس کی تقسیم پر نظر رکھنی ضروری ہے۔ اور پھر اس کا بھی خیال رکھنا چاہیئے کہ اشیاء تعیش کی پیداوار کی بجائے اجتماع اصل پر توجہ مرکوز رہے۔ پیداوار چاہے جتنی بڑھ جائے لیکن اس کی تقسیم بہتر نہ ہوگی تو یہ پیداوار صرف مٹھی بھر لوگوں کے مفاد کے لئے رہ جائے گی اور عوام کو اس سے کوئی فائدہ نہیں پہنچے گا۔ اور یہی کچھ پچھلے برسوں سے ہوتا چلا آرہا ہے۔ ترقی کی ساری اسکیموں اور پیداوار کے مختلف شعبوں میں اضافہ کے باوجود عوام کی حالت بہتر نہیں ہوتی اس لیے مطالبہ یہ ہے کہ حکومت پورے طور پر معیشت کو اپنے کنٹرول میں لے لے۔ یہاں یہ بات ذہن نشین رہے کہ یہ لوگ جب بہتر تقسیم کی بات کرتے ہیں وہ کلاسکی معاشیین کے مقابلے میں کارل مارکس سے زیادہ قریب دکھائی دیتے ہیں جس نے کہا تھا کہ پیداوار صرف اور صرف مزدور کی کاوشوں کا نتیجہ ہے۔

ان دونوں باتوں میں ہم چاہے جس سے اختلاف کریں یا چاہے جس سے متفق ہوں ایک بات صاف ہے کہ مسائل کو طے کرنے کے سلسلے میں ان دونوں میں کوئی ابہام نہیں ہے۔ دشواری اس وقت پیش آتی ہے جبکہ ان دونوں کے درمیان راستہ اختیار کرنے کی کوشش کی جائے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستان کی موجودہ حکومت اور وزیر مالیات کے سامنے بھی کچھ اسی قسم کی مشکلات ہیں۔ مجھے تو ایسا لگتا ہے کہ معیشت کو بہتر بنانے اور بجٹ کی پالیسی کو مؤثر بنانے کے لئے ضرورت اس بات کی ہے کہ ہم اپنے معاشی مقاصد کو اور بھی واضح طور پر سامنے رکھیں۔ سوال یہ ہے کہ کیا ہم معاشی مقاصد پر نظر ثانی کرنے اور بنیادی باتوں کو واضح شکل دینے کے لئے آمادہ ہیں؟

حالیہ بجٹ کے مقاصد میں معیشت کی تیز رفتاری، سماجی انصاف کا قیام اور ملک کی خطہ داری عدم مساوات کو دور کرنا شامل ہے۔ اس طرف اشارہ کیا جاتا ہے کہ سماجی انصاف اور معاشی ترقی کی تیز رفتاری کے مقاصد میں تضاد ہے۔ بہ یک وقت ان دونوں کے حصول کی کوشش صلاحیتوں کو رائیگاں کرنے کے علاوہ کچھ نہیں ہے۔ لیکن اس بات کو نہیں بھولنا چاہیئے کہ سماجی انصاف کے بغیر کسی بھی قسم کی ترقی بے معنی ہو کر رہ جاتی ہے۔ یہاں یہ بات سمجھ لینا چاہیئے کہ جب حکومت پر ناکامی کا اعتراض کیا جاتا ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ کچھ بھی نہیں کیا گیا ہے بلکہ مطلب یہ ہوتا ہے کہ ترقی کی رفتار یا شرح اطمینان بخش نہیں ہے۔ بار بار یقین دہانی کے باوجود بڑھتی ہوئی قیمتوں کو روکنے میں حکومت ناکام ہو چکی ہے۔ چوتھے منصوبہ کے مقاصد کا یہ ایک اہم جز رہا ہے پھر بھی قیمتوں میں اضافہ نہ رک سکا۔ اس لیے حالیہ بجٹ میں قیمتوں کو روکنے کے لئے بجٹ کے خسارہ کو گھٹا کر صرف ۸۵ کروڑ کی حد تک لانے کے باوجود لوگوں کو اس بات پر شک ہے کہ حکومت اس حد پر قائم رہ سکے گی۔ خسارہ میں اضافہ کے روشن امکانات ہیں۔ حالیہ پے کمیشن کی عاید کردہ مالی ذمہ داریوں کو پورا کرنے کے لئے خسارہ کا سہارا لیا جا سکتا ہے۔ غذائی اجناس کی خریداری پر حکومتی کنٹرول کے

بعد اس مد کی ضروریات کے لیے بھی خسارہ کا سہارا لیا جائے گا۔ اور قحط زدہ حصوں میں اندازہ سے زیادہ رقم کے خرچ ہونے کی صورت میں بھی خسارہ ہی آخری سہارا بنے گا۔ اس طرح خسارہ کا بار بڑھ جائے گا، قیمتیں قابو میں نہ آسکیں گی اور حالات خراب ہوتے جائیں گے۔ یہ مسئلہ قابل غور ہے کہ آیا قیمتوں میں اضافہ اس لیے ہوتا ہے کہ لوگ زیادہ خرچ کرنے کے لئے تیار ہیں یا لوگوں کو اس لیے زیادہ خرچ کرنا پڑتا ہے کہ بازار میں قیمتیں بڑھ رہی ہیں۔ ہندوستان کے موجودہ حالات میں دونوں ہی باتیں صحیح معلوم ہوتی ہیں۔ پہلی بات اس طبقے کے لئے صحیح ہے جو زیادہ آمدنی اور دولت کا مالک ہے۔ دوسری بات کم آمدنی والے طبقہ کے لئے درست ہے۔ ان حالات میں دوسرے طبقہ پر برا اثر پڑتا ہے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ پہلے طبقے کے رویہ کے اثرات دوسرے طبقہ کو بھگتنے پڑتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ پچھلے بیس پچیس برسوں کے ترقیاتی کاموں کے نتیجہ میں اور خسارہ کے اخراجات کی وجہ سے لوگوں کی آمدنی (بشکل زر) میں اضافہ ہوا ہے لیکن اس کا اثر قیمتوں میں اضافہ کی شکل میں ظاہر ہوا ہے۔ کیونکہ روزمرہ استعمال کی چیزوں میں اضافہ ملک میں زر کی مقدار میں اضافہ کے مقابلے میں بہت ہی کم ہے۔

اس موقع پر ملک میں کالے دھن کے چلن کا سوال اٹھتا ہے۔ یہ حقیقت ہے کہ حکومت اس دھن کو قابو لانے میں ناکام ہو چکی ہے۔ کبھی کبھی اخبار میں حکومت کے چھاپوں اور اس سے چند ہزار کی برآمدگی کی خبریں مل جاتی ہیں۔ لیکن آج بھی بھاری مقدار میں یہ زر لوگوں کے قبضہ میں موجود ہے اس پر ٹیکس نہیں لگایا جا سکتا لیکن چونکہ قوت خرید کی شکل میں یہ لوگوں کے ہاتھ میں موجود ہے اس لیے بازار میں اشیاء کی قیمتوں پر اثر پڑتا ہے۔ اس زر کی موجودگی نے ملک کے معاشی توازن کو بری طرح متاثر کیا ہے۔ آزادی کے بعد سے ترقی کے نام پر پرمٹوں اور لائسنسوں کے کاغذی گھوڑے دوڑائے گئے ہیں اس کے نتیجہ میں معیشت میں کالے دھن کی مقدار میں اضافہ ہوا ہے۔ اس سلسلے میں حکومت مجبور رہی ہے۔ انھیں تجربات کے پیش نظر لوگ یہ محسوس کرتے ہیں کہ حکومت کا موجودہ انتظامی عملہ نہ تو کوئی حرکی بجٹ بنا سکتا

ہے اور نہ ہی اس کو عملی جامہ پہنا سکتا ہے۔ یہ بات درست ہے کہ اس زر کی موجودگی کا اثر اشیائے تعیش کی قیمتوں پر پڑتا ہے۔ روزمرہ کی اشیاء کی قیمتوں پر نہیں پڑتا لیکن بہرحال اس سے بازار میں قیمتوں کا نظام بری طرح متاثر ہوتا ہے۔ کیا حکومت اس معاملہ میں کوئی غیر معمولی اقدام کرنے کو تیار ہے؟ جمہوری ممالک میں لوگوں کے گھروں کی اس طرح تلاشی لینا کہ ان درختوں کا پتہ لگایا جائے ممکن نہیں ہے۔ کیا اس مسئلہ کا حل ملک کی کرنسی بدلنے میں ہے؟ اور کیا حکومت اس کرنسی کو بدل کر نئی کرنسی جاری کر سکتی ہے؟ یہ یقیناً ایک پیچیدہ مسئلہ ہے، اخراجات کے لحاظ سے بھی اور مسائل اور اثرات کے لحاظ سے بھی اس سے بھاری اخراجات لاحق ہوں گے لیکن کیا اخراجات اس طرح سے حاصل ہونے والے کالے دھن سے بہت زیادہ ہیں؟ اور پھر کالے زر کو اس طرح بے اثر کر دیا جائے تو اس سے ملک کی کوئی بھی معاشی پالیسی کس حد تک کارگر ہو سکے گی؟ پارلیمنٹ میں یہ آواز بھی اٹھ چکی ہے کہ ملک میں جعلی کرنسی کی ایک قابل لحاظ مقدار چلن میں ہے اس کو بے اثر کرنے کے لئے بھی سوچنا ہوگا کیونکہ اس کا اثر بھی قیمتوں میں اضافہ کی شکل میں ہی ظاہر ہوگا۔

ملک میں منصوبہ بندی کی موجودگی میں بجٹ تیار کرتے وقت صرف ایک سال کا ہی نہیں بلکہ ایک طویل مدت کا بھی خیال رکھنا پڑتا ہے تاکہ متعینہ سمت میں قدم اٹھتے رہیں۔ اور سماجی اور معاشی مقاصد کا حصول ممکن ہو۔ ایسی باتیں جو کہ پانچ سالہ منصوبے میں رکھی گئی ہوں سالانہ بجٹ میں بھی شامل ہوتی ہیں۔ اور پھر منصوبہ بندی بھی ایک قسم کا بجٹ ہی تو ہے صرف مدت کا فرق ہے اور اس میں خرچ کی بجائے سرمایہ کاری پر زور دیا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر روزگار کی حالت کو بہتر بنانے کے لئے ۵ لاکھ، جائیدادوں کی فراہمی اور اس کے لئے ۱۰۰ کروڑ روپے کی فراہمی کے لئے ڈی۔ پی۔ دھر بجٹ کے پیش ہونے سے بہت پہلے لکھ چکے تھے۔ اور کانگریس ورکنگ کمیٹی نے بھی ۵ لاکھ جائدادوں کے لئے ۲۰ کروڑ کی مانگ کی تھی۔ یہی بات ۷۳-۱۹۷۲ء کے بجٹ میں ملتی ہے کہ ۱۰۰ کروڑ روپے ۵ لاکھ لوگوں

لو روزگار فراہم کرنے کے لئے رکھے گئے ہیں۔ اور پانچویں منصوبے کے ابتدائی اقدامات کے لئے ۵۰ اکروڑ روپے کی رقم الگ رکھی گئی ہے۔

آمدنی کی عدم مساوات کو دور کرنے کے لئے خرچ ٹیکس کا طریقہ رائج کرنے کے علاوہ آمدنی اور خرچ کے مدات پر موقع موقع نظر ثانی کرتے رہنا چاہیے تاکہ ضرورتاً تبدیلی بھی ہوتی رہے زرعی آمدنی پر ٹیکس لگانے کی تجویز عام طور پر قبول کی جانی چاہئے کیونکہ پیداوار کے اس شعبے کو ٹیکس سے مستثنیٰ کر کے ہم ٹیکس کے منصفانہ طریقے کو نہیں اپنا رہے ہوں گے۔ جس طرح مختلف شعبوں کی ترقی کے لئے عوام کا اور سرکار کا سرمایہ لگا ہے اسی طرح زراعت کی ترقی میں بھی حکومت کی بلا واسطہ اور بالواسطہ اعانت شامل حال رہی ہے۔ موجودہ حالات میں آبپاشی اور مصنوعی کھاد پر توجہ دینے کی ضرورت ہے۔ پوری کوششوں کے باوجود غذائی حالت ابھی قابل اطمینان حد تک مستحکم نہیں ہو پائی ہے اس لئے ضرورت ہے کہ زراعت کو مضبوط بنیادوں پر استوار کیا جائے۔ اس لیے ذرائع آبپاشی میں وسعت اور مصنوعی کھاد کی پیدوار میں اضافہ ناگزیر ہے۔ جس سبز انقلاب کی بات ہم اکثر سنتے رہتے ہیں ایسا لگتا ہے کہ وہ اپنے زیر پا اثرات چھوڑے بغیر بس چھوتا ہوا گذر چکا ہے۔ زرعی حالت کے بہتر ہونے سے اس شعبہ سے حاصل ہونے والی آمدنی بھی بڑھے گی۔ ملک کی صنعتی پالیسی بھی نظر ثانی کی محتاج ہے۔ صنعتی ترقی فولاد کی پیداوار یا فراہمی پر منحصر ہے۔ ایک عرصہ سے اس بات کی کوشش کی جا رہی ہے کہ ملک میں فولاد کی پیداوار کو ۱۰ملین ٹن سالانہ کیا جائے لیکن آج تک یہ پیداوار ۶ملین ٹن سالانہ سے آگے نہ بڑھ سکی۔ خام لوہا خاصی مقدار میں برآمد کیا جا رہا ہے۔

پچھلے سال کسٹم سے حاصل ہونے والی متوقع آمدنی کا کوئی ۴۰ فیصد حصہ وصول نہ کیا جا سکا۔ ان باتوں سے حکومت کی مشنری پر سے لوگوں کا بھروسہ اٹھ جاتا ہے۔ ایک عام خیال یہ ہے کہ ملک کے تجارتی و کاروباری اداروں پر ٹیکس کا بار اتنا نہیں ڈالا گیا ہے جتنا کہ وہ برداشت کر سکتے ہوں یا جس کا کہ سماجی انصاف مطالبہ کرتا ہے۔ موجودہ عائد کردہ ٹیکس اس

سے بہت کم ہے۔ اس بات کی بھی ضرورت ہے کہ حکومت غیر پیداآور اخراجات کو گھٹائے اس سے قیمتوں میں اضافہ تو کسی حد تک رک سکتا ہے لیکن روزگار اور معاشی ترقی کی رفتار اس سے متاثر ہوں گی۔ پچھلے سال قیمتوں میں اضافہ ۱۲ فیصد سے کہیں زیادہ تھا جبکہ قومی آمدنی ایک سطح پر رہی۔ اصل میں دیکھنا یہ پڑتا ہے کہ مختلف معاشی عوامل مختلف شعبوں اور عام حالات پر معاشی اقدامات کا کیا اور کتنا اثر پڑتا ہے مثلاً یہ کہ حکومت کے اخراجات بڑھانے سے نسبتاً کم فیصد سے اضافہ ہو اور روزگار کے مواقع زیادہ فیصد سے بڑھیں تو یہ مناسب قدم سمجھا جائے گا۔ اسی طرح اخراجات کے کم کرنے سے اس کے برعکس ردعمل کی بھی تشخیص کی جاتی ہے۔

جیسا کہ ہم اوپر لکھ چکے ہیں کہ بجٹ یا کسی بھی معاشی پالیسی کی کامیابی معاشی مقاصد کو واضح کرنے اور معاشی مسائل کو قطعیت کے ساتھ طے کرکے اقدامات کرنے پر منحصر ہے ورنہ ہمارا بجٹ مسائل کو حل کرنے کے لئے ایک موثر آلہ کار کی حیثیت نہ حاصل کر سکے گا بلکہ اس کی حیثیت ایک سالانہ رسم یا آمدنی و خرچ کے سالانہ تخمینہ سے زیادہ نہ ہو گی۔

وزیر مالیات نے سماجی انصاف اور خود انحصاری کے ڈھانچے میں تیز معاشی پیش رفت کو اپنے بجٹ کا نصب العین قرار دیا ہے۔ اسی مقصد کے تحت مرکزی اور ریاستی منصوبوں کے لئے پہلے سے زیادہ رقم رکھی گئی ہے لیکن اگر گرانی بڑھتی رہی تو مجوزہ رقم سے مطلوبہ نشانے پورے نہیں ہو سکیں گے۔ روزگار کی خصوصی اسکیمیں اور تعلیم یافتہ افراد کے لیے روزگار کی فراہمی کے پروگرام سماجی انصاف کے تقاضوں کے مطابق ہیں۔ یہی بات رعایتی سود پر قرض دینے کی اسکیم اور پسماندہ علاقوں میں قائم کی جانے والی صنعتوں کے ساتھ ترجیحی سلوک کے بارے میں بھی کہی جا سکتی ہے۔ لیکن ابھی تک یہ چیزیں زیادہ تر علامتی حیثیت رکھتی ہیں اور ملک کی وسعت نیز آبادی کی کثرت کو دیکھتے ہوئے اونٹ کے منہ میں زیرا معلوم ہوتی ہیں۔

عنوان چشتی

عظمت اللہ خاں کا نظریۂ فن

عظمت اللہ خاں نے اپنے نظریۂ فن کی ابتدا شاعر اور قاری کی بحث سے کی ہے۔ وہ شاعر کو "سخن گو" اور قاری کو "سخن فہم" اور قدیم اصطلاح میں "سخن سنج" کہتا ہے۔ اس کے خیال میں سخن فہم کا جدید نام "نقاد" ہے۔ اور "شاعر اپنے وقت پر پیدا ہوتا ہے"[1]۔ یہ ایک مبہم جملہ ہے اس کی تشریح نہیں کی گئی ہے کہ وقت پر پیدا ہونے سے کیا مراد ہے؟۔ پھر لکھتے ہیں کہ "شاعر ماں کے پیٹ سے شاعری کا عطیہ لاتا ہے"[2]۔ اس اندازِ فکر کا لازمی اور منطقی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ عظمت اللہ خاں شاعری کو "وہبی" تصور کرتے ہیں۔ نقاد کے بارے میں بھی ان کے خیالات کچھ اسی قسم کے ہیں ان کا خیال ہے کہ "قوم کی ترقی کی ایک خاص منزل میں نقاد پیدا ہوتا ہے"[3]۔ قوم کی ترقی سے مراد علمی، معاشی اور سائنسی ترقی ہے تو بجا ہے ورنہ محض دوسری فتوحات سے نقاد کے پیدا ہونے کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ عظمت اللہ خاں نے نقادوں کو دو گروہوں میں تقسیم کیا ہے ایک وہ ہیں جو تخلیقی فنکاروں پر تعریض اور منفی نکتہ چینی کرتے ہیں۔ ان سے ادب و شعر کو فائدہ نہیں پہنچتا بلکہ "جس طرح بنئے نے کسان بیچارے کو جونک بن کر اپنے قابو میں رکھا ہے۔ اسی

۱۔ عظمت اللہ خاں : سریلے بول، ۱۹۳۴، حیدر آباد، ص ۲

۲۔ ایضاً ص ۳

۳۔ ایضاً ص ۲

طرح یہ سخن سنج گروہ شاعروں اور نثر نگاروں کو اپنے چنگل میں رکھتا ہے[۴]" دراصل اس طرح کے لوگ فنکار ہیں نہ نقاد بلکہ یہ فنکار کے بجلیس میں غیر فنکار قسم کے لوگ ہیں۔ عظمت اللہ خاں دوسری قسم کے نقادوں کی اہمیت کو تسلیم کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ

"نقاد کا وجود بالکل بے معنی اور بے کار نہیں ہوتا۔ نقاد ایک طرح کا ترجمان ہوتا ہے اور شاعر کا خاص طور سے مطالعہ کر کے عامتہ الناس سے روشناس کراتا ہے۔ شاعر کے جواہر پاروں کو کھود کھود کر نکالتا اور دنیا کے سامنے پیش کرتا ہے[۵]۔"

اس طرح عظمت اللہ خاں شاعر کی ترجمانی، شاعر کے کلام سے عمدہ اشعار کی تلاش و جستجو اور پھر شاعر کو اس کے فن کی صحیح روشنی میں عوام سے روشناس کرانا نقاد کے فرائض قرار دیتا ہے۔ اس کام کے لئے لازمی ہے کہ نقاد میں 'مذاق سلیم' 'انتھک محنت' اور 'ہمہ گیر نظر' کی صلاحیت ہو۔ عظمت اللہ خاں کے نظریۂ فن پر جزوی طور پر حالیؔ اور شبلیؔ کا اثر ہے۔ حالیؔ نے مقدمۂ شعر و شاعری کی ابتدا میں شاعری کو عطیۂ خداوندی اور شبلیؔ نے شعر العجم میں اس کو ذوقی اور وجدانی چیز کہا ہے۔

عظمت اللہ خاں شاعری کو محض وہبی ہی خیال نہیں کرتا بلکہ اس کی سماجی حیثیت کا اعتراف بھی کرتا ہے۔ اس کے نزدیک شاعری خلا کی پیداوار نہیں بلکہ ایک نوع کا سماجی عمل ہے۔ اردو شاعری کے اصناف اور موضوعات پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ

"اردو شاعری کے عام رجحانات، اس کے خط و خال، اس کی وضع قطع یہ کیوں ہوئی، جواب ہے (کہ) اس زمانہ کی سماجی زندگی کا مطالعہ ضروری ہے۔ سماجی آب و ہوا اور گرد و پیش ہی وہ سانچہ ہے جہاں انسان کی ہر چیز ڈھلتی ہے[۶]۔"

۴۔ ایضاً ص ۳ ۵۔ ایضاً ص ۴

۶۔ ایضاً ص ۲۴

اپنی بات کو واضح کرنے کے لئے اس نے تاریخ کی ورق گردانی کی ہے۔ اور ماضی کی سیاسی، سماجی، اقتصادی اور تعلیمی تحریکات اور عوامل سے شاعر کا تعلق واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ فرد کی شخصیت کی تعمیر اور معاشرہ کی تشکیل میں اربابِ اقتدار کے اثرات کی کارفرمائی کا تجزیہ کیا ہے۔ مسلمانوں کے عہد سلطنت میں نظام تعلیم کا جائزہ لیتے ہوئے رقمطراز ہے کہ

"جغرافیہ کا تصور عام طور پر تھا ہی نہیں۔ تاریخ نصاب میں شامل نہ تھی.....
سیاسیات اور سماجیات کے جہاں گیر مسائل پر برائے نام بھی روشنی نہیں پڑتی
.... سیاسی اقتدار کے ساتھ معاشی تنزل پیدا ہو رہا تھا۔ سماجی یکجہتی اور تنظیم
پُھس پُھسی اور بکھری بکھری سی ہوتی جا رہی تھی[۲۶]۔"

اس طرح عظمت اللہ خاں نے اردو شاعری پر نظام تعلیم کی خرابی، معاشی ابتری اور سماجی انتشار کے ان اثرات کی نشاندہی کی ہے جنھوں نے ادب اور فن کو متاثر کیا ہے۔ لیکن عظمت اللہ خاں کا یہ تاریخی تجزیہ ناتمام ہے۔ ایک تو انھوں نے یہ نہیں لکھا کہ مسلمانوں کے عہد سلطنت سے ان کی کیا مراد ہے؟ ہندوستان میں پہلے مسلمان حکمران سے آخری تاجدار تک کا عہد مراد ہے، یا صرف وہ دور جس سے شمالی ہند میں اردو کا ارتقا وابستہ ہے۔ ہندوستان میں مسلمانوں کی آمد سے بہادر شاہ ظفر تک عروج و زوال کی ایک طویل داستان ہے۔ اس میں خوشحالی، امن اور آسائش کا دور بھی ہے اور افلاس، بے چینی اور غارت گری کا دور بھی۔ لیکن ۱۷۰۷ء کے بعد سیاسی اقتدار مائل بہ تنزل ہوا اور سماجی نظام میں ابتری بڑھی۔ جن کو عظمت اللہ خاں نے "اسلامی سماج کو دق ہو چکی تھی"۔ "دماغ کولھو کے بیل بن چکے تھے"۔ "معاشی جراثیم دیمک کی طرح لگ چکے تھے"۔ "عضو بندی کے انجر پنجر ڈھیلے ہو چکے تھے"۔ "شاعری روگ بھری، اصلیت سے ہٹی، جدت سے خالی، غیر فطری بکٹر ہندیوں اور فارسی کے بھونڈے نمونوں اور سانچوں میں

۲۶۔ ایضاً ص ۲۴

پھولنے پھلنے لگی^۸ جملوں میں بیان کیا ہے۔

پھر بھی عظمت اللہ خاں نے اپنے سماجی تجزیہ میں یہ بات پوری طرح واضح نہیں کی کہ سماجی انتشار میں معاشیات کا کیا کردار رہا ہے یا پیداوار اور طریقۂ پیداوار کی تبدیلیوں نے سماج اور اس کے مظاہر کو کس طرح متاثر کیا ہے۔ پھر بھی یہ بات وثوق سے کہی جا سکتی ہے کہ حالی کے بعد اردو میں عظمت اللہ خاں نے ادب اور سماج کے رشتہ پر سب سے زیادہ زور دیا ہے اور اس کی مادی بنیادوں کو سمجھنے کی کوشش کی ہے۔ حالی کے یہاں فن کو بیک وقت مادی اور روحانی سمجھنے سے جو ثنویت پیدا ہو گئی تھی وہی عظمت اللہ خاں کے یہاں بھی ہے۔ اس کے باوجود عظمت اللہ خاں کی سماجی حقیقت پسندی سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔

عظمت اللہ خاں کا نظریۂ شاعری ادب کے افادی اور جمالیاتی نظریوں کے بعض عناصر کا مجموعہ ہے۔ افادی نقطۂ نظر سے وہ ادب کے داخلی اور معنوی پہلو کو اور جمالیاتی نقطۂ نظر سے خارجی اور ہیئتی پہلو کو دیکھتے ہیں۔ اس کی نگاہ میں ادب ایسے الفاظ کا مجموعہ ہے "جن کے مفہوم میں عقل اور جن کے الفاظ میں ترنم کوٹ کوٹ کر بھرا ہو" جس سے "ایک طرف لطف ملے اور دوسری طرف ان کا مفہوم زندگی میں ہدایت کی کرنیں ڈالے۔"^۹ اس طرح عظمت اللہ خاں ادب کے افادی نظریہ کا قائل ہے اور اس کا مقصد لطف اور ہدایت دونوں قرار دیتا ہے۔ بہر حال ابھی سے تاحال ادب کی مقصدیت زیر بحث رہی ہے اور ہر ایک بالغ نظر فنکار کسی نہ کسی صورت میں ادب کی مقصدیت کو تسلیم کرتا رہا ہے۔ بعض ادب کا مقصد محض انبساط رسانی تک محدود کرتے ہیں۔ بعض اس کے مقصد میں ہدایت دہی اور اصلاح نفس بھی شامل کر لیتے ہیں۔ بعض اس سے بڑھ کر ادب کو طبقاتی جنگ میں ایک حربہ بنا لیتے ہیں۔ ہر عہد میں اپنے دور کے مخصوص تقاضوں کے تحت ادب کی مقصدیت کو تسلیم کیا جاتا رہا ہے۔ لیکن عظمت اللہ خاں نے

۸۔ ایضاً ص ۲۶۔۲۷ ۹۔ ایضاً ص ۲۱

ادب کے مقصد میں لطف اور ہدایت دونوں کو شامل کرکے اس کو متوازن کرنے کی کوشش کی ہے۔ یہی نہیں بلکہ وہ ادب کی سماجی اور اجتماعی حیثیت کو بھی نظر انداز نہیں کرتا۔ اس کے خیال میں

"شخصی اور سماجی رجحانات انھیں چیزوں کو گمنامی اور موت سے بچاتے ہیں جو اصل زندگی کی جیتی جاگتی تصویریں اور جان میں ڈوبے ہوئے چربے ہوں [1]۔"

ادب کے "شخصی اور سماجی رجحانات" کا ذکر کرکے انھوں نے اپنے مقصد کو اور واضح کر دیا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ادب فرد واحد کی تخلیق ہوتا ہے۔ اس میں فرد واحد کی شخصیت کا پرتو ہوتا ہے۔ اس کے نجی افکار کی جھلک ہوتی ہے۔ مگر شاعر بحیثیت فرد زمان و مکان کے کسی نہ کسی دائرہ میں سرگرم عمل ہوتا ہے۔ اور کسی نہ کسی طبقہ سے وابستہ ہوتا ہے۔ فرد کی طبقاتی وابستگی اور زمان و مکان کی پابندی اس کو اپنے عہد، مقام اور طبقے کا ترجمان بھی بنا دیتی ہے۔ اس طرح ہر شخص کے خیالات اس کے نجی اور سماجی خیالات کا مجموعہ ہوتے ہیں یا اس کے نجی افکار میں اجتماعی خیالات کا آہنگ بھی ہوتا ہے۔ عظمت اللہ خاں نے ادب کو "جیتی جاگتی تصویریں اور جان میں ڈوبے ہوئے چربے" کہکر ادب اور زندگی کے ناقابل شکست رشتہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔ وہ ادب کو فوٹو گرافی نہیں سمجھتا جس میں ایک پل کی کیفیت کو اسیر کر لیا جاتا ہے بلکہ وہ ادب کو زندگی کی ایسی عکاسی قرار دیتا ہے جو زندگی کے بڑھتے پھیلتے دائرہ کی طرح متحرک اور نمو پذیر ہے۔ "جیتی جاگتی تصویریں اور جان میں ڈوبے ہوئے چربے" اس طرف واضح اشارہ کرتے ہیں۔

جمالیاتی نقطۂ نظر سے وہ ادب کے خارجی اور ہیئتی پہلو کو دیکھتا ہے۔ اس کی نگاہ میں شعری زبان اور اسلوب ادب کے لیے ناگزیر ہے کیونکہ وہی باتیں "شخصی رجحانات ادب میں" جن کو

1۔ ایضاً ص ۲۲

حُسن بے الفاظ شکر لپٹے سُروں اور تخیل کو بھڑکاتے اسلوب میں ادا کیا گیا ہو۔ حُسن بے الفاظ سے مراد الفاظ کی غنائی اور جمالیاتی حیثیت ہے۔ اس میں شک نہیں کہ شاعری کی زبان کے لئے اس کا تخلیقی اور جمالیاتی ہونا ضروری ہے۔ اور جمالیاتی زبان میں حُسن کی صفت لازمی طور پر ہوتی ہے۔ شکر لپٹے سروں سے مراد حروف کی غنائیت، الفاظ و تراکیب کا آہنگ اور بحور و قوافی کی موسیقیت کے ساتھ جذبہ کا ترنم بھی ہے۔ یہ سب عناصر تخلیقی عمل کے دوران ایک دوسرے میں تحلیل ہو کر ایک مخصوص لے میں ڈھل جاتے ہیں۔ جس سے ذوق سماع کی تسکین ہوتی ہے اور آواز کی اشاریت کا حُسن پیدا ہو کر معانی کی توسیع اور ترسیل کرتا ہے۔ جمالیت اور موسیقیت اعلیٰ شاعری کی دو قدریں ہیں۔ عظمت اللہ خاں ان دونوں قدروں کی اہمیت کو بخوبی سمجھتا ہے۔ "تخیل کو بھڑکاتے اسلوب" سے یہ مراد ہے کہ اس میں تخیل کو بیدار کرنے کی پوری صلاحیت ہو اور ذہن پر اپنے بہت سے جمالیاتی گوشوں کا انکشاف کرتا ہو۔ اس طرح عظمت اللہ خاں نہ صرف یہ کہ اسلوب کا قائل ہے بلکہ اس کی طرفگی کا بھی قائل ہے اور وہ ادب کے انفرادی و اجتماعی، شخصی و سماجی، افادی و جمالیاتی، معنوی و ہیئتی پہلوؤں کا گہرا شعور رکھتا اور اپنے نظریۂ فن کی بنیاد انھیں عناصر پر رکھتا ہے۔

عظمت اللہ خاں نے شاعری کی حقیقت اور ماہیت پر بھی اظہار خیال کیا ہے۔ اس کے خیال میں "شاعری تخیلی پیکروں کا پیدا کرنا ہے[۱۱]"۔ اردو میں شاعری اور پیکریت کے تعلق پر یہ پہلی بحث ہے۔ مولانا حالی نے مقدمہ شعر و شاعری میں ادب کے عکسی نظریوں کا حوالہ دیا تھا۔ عظمت اللہ خاں نے پیکریت کی بحث چھیڑی ہے۔ پیکریت کی تحریک کی صدائے بازگشت پہلے پہل اردو میں عظمت اللہ خاں کے یہاں سنائی دیتی ہے۔ اس نے پیکروں کی دو قسموں کی طرف اشارہ کیا ہے۔ ذہنی پیکریت اور شعری پیکریت جن کی وضاحت

۱۱۔ ایضاً ص ۷

ان الفاظ میں کی ہے :

"تخیئل کی دو صورتیں ظاہر ہوتی ہیں ایک تو یہ کہ آپ نے اصل انسان کو دیکھا۔ اور اس طرح کافی غور سے دیکھا کہ جب اس کی صورت بھی سامنے نہ ہو وہ موجود بھی نہ ہو تو اس وقت بھی آپ کا تخئیل دماغ میں اس کی صورت پیش کر سکتا ہے۔ تخئیل کی دوسری قوت یہ ہے کہ مولانا نذیر احمد نے ایک فرضی عورت کو تخئیلی پیکر دیا۔ اور اس طرح دیا کہ ان کے الفاظ نے آپ کے تخئیل کے پردہ پر گوشت پوست والی ہستی کے با وجود بھی ایک تصویر کھینچ دی جیسی آپ نے کسی خاص عزیز قریب یا مخلص دوست کی جس سے آپ بے تکلف ملتے جلتے ہوں[۱۷]۔"

مادی تجربوں کے حسّی ادراک سے ذہن میں جو نقوش ابھرتے ہیں یا تصویریں بنتی ہیں وہی ذہنی پیکر ہیں۔ جس کو عظمت اللہ خاں نے تخئیل کی پہلی صورت یا قوت کہا ہے۔ یہ ذہنی پیکر جس حواس کی مدد سے ذہن میں تخلیق ہوتے ہیں اسی کے نام سے منسوب ہو جاتے ہیں مثلاً بصری پیکر، سماعی پیکر وغیرہ۔ (پیکریت پر کسی اور مضمون میں تفصیل سے بحث کی جا چکی ہے) ایسے پیکر اصل شے کی عدم موجودگی میں لاشعور میں ڈوب جاتے ہیں۔ اس لئے ایسے پیکروں کو یادداشتی پیکر کہتے ہیں۔ ینگ نے ایسے پیکروں کو اجتماعی تجربات کی علامتیں قرار دیا ہے۔ تخئیل کی پہلی صورت میں جس پیکر کی طرف عظمت اللہ خاں نے اشارہ کیا ہے وہ ایسا ہی یادداشتی اور نفسیاتی پیکر ہے۔ لسانیاتی پیکریت ان تمام پیکروں پر محیط ہے جو زبان اور اس کی تخئیلی پیکریت پر مشتمل ہیں اور یہ صورتیں انھیں ذہن میں بھی پیدا کر دیتی ہیں۔ جس کی مثال بقول عظمت اللہ خاں نذیر احمد کا اصغری کردار ہے۔ اس کی خصوصیت یہ ہے کہ

مولانا کی اصغری محض ایک تخئیلی پیکر ہے۔ لیکن اس تخئیلی پیکر کی خوبی یہی ہے کہ اس میں

۱۷۔ ایضاً ص ۹

گوشت پوست کے سوا اور ساری باتیں ویسی ہی ہوں جیسے جیتے جاگتے اور سانس لیتے انسان میں ہوتی ہیں۔"[۱۳]

عظمت اللہ کا یہ تصور پیکر نگاروں کے بنیادی مقصد سے ہم آہنگ ہے۔ ان کا مقصد ہے کہ حواس خمسہ یا دیگر ذریعوں سے ذہن میں پیدا ہونے والے پیکروں کو بیساختگی اور آمد کے ساتھ اس طرح لسانیاتی پیکروں کی شکل میں تبدیل کر دیا جائے کہ ان کی ہیئت میں کسی قسم کی تبدیلی نہ ہو اور ان کی شادابی و تازگی میں کسی طرح کا فرق نہ پڑنے پائے دوسرے الفاظ میں ذہنی پیکریت لسانی پیکریت ہو جائے۔ عظمت اللہ خاں نے ذہنی اور لسانی پیکریت میں تخئیل کے عمل کو بھی نظر انداز نہیں کیا۔ تخئیل ذہن کی ایک پراسرار قوت ہے۔ جو تاثرات اور ادراکات کو نئی نئی صورتوں میں پیش کرتی ہے۔ لیکن عظمت اللہ خاں نے تخئیل کے عمل اور پیکریت کو اس طرح پیش کیا ہے کہ دونوں میں حد فاصل قائم نہیں رہتی۔ کیونکہ جب وہ یہ لکھتا ہے کہ کسی شخص کا سرے سے گوشت پوست کا وجود ہی نہیں مگر ایک خلاق دماغ تخئیل کے جادو سے اس کی تصویر کھینچتا ہے" تو وہ ادب کے تخئیلی عنصر اور تخئیل کی قوتِ تخلیق کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ مگر اس کو پیکر تراشی کا نام دیتا ہے۔ تخئیل محض پیکر تراشی ہی نہیں کرتی بلکہ اور بہت سے کام کرتی ہے۔

عظمت اللہ خاں نے تخلیقی پیکریت اور غیر تخلیقی پیکریت میں بھی امتیاز کیا ہے، اس کے خیال میں جو پیکر تخلیقی عمل کے دوران ذہن میں پیدا ہوتے ہیں اور ان کا لفظ و بیان کے دائرہ میں صحیح اظہار ہوتا ہے۔ وہی پیکر اچھی اور سچی شاعری کی تخلیق کرتے ہیں۔ ایسے پیکر جو محض قادر الکلامی کے تحت تخلیق کئے جاتے ہیں وہ جامد اور مصنوعی ہوتے ہیں۔"[۱۴] اس طرح کے پیکر مصور کی تصویر کے مماثل ہوتے ہیں۔ ان میں پوری طرح جان نہیں پڑتی۔" وہ ایسے پیکروں کو

۱۳۔ ایضاً ص ۸ ۱۴۔ ایضاً ص ۱۰

شاعری کا درجہ دیتے ہیں جو متحرک اور جاندار ہوں۔ اپنے دعوی کے ثبوت میں انھوں نے میر حسن کی مثنوی، نظیر کی نظموں اور میر کی غزلوں سے پیکریت کی مثالیں دی ہیں۔ ان میں ایسی مثالیں بھی شامل ہیں جو محض کسی چیز کی محاکاتی تصویر یا بیان واقعہ تک محدود ہیں۔ انھوں نے محض اردو شاعروں کے کلام ہی سے مثالیں نہیں دیں بلکہ انگریزی سے بھی مثالیں دی ہیں۔

عظمت اللہ خاں کے خیال میں "تشبیہ شاعری کی جان ہے[۱۵]" اور "شاعر کے پاس وہ جادو کی چھڑی جس کو چھوتے ہی کچھ نہیں سے تصویروں کا مرقع نکل پڑتا ہے تشبیہ ہے" تشبیہ کی اہمیت سرائی کا سبب یہ ہے کہ "شاعر کے ذہن میں جہاں پھڑکتی ہوئی تشبیہ آئی تخیلی پیکر ڈھلنے لگا[۱۶]"۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عظمت اللہ خاں کے خیال میں تخیلی پیکروں کا شعری اظہار تشبیہ کی صورت میں ہوتا ہے۔ انھوں نے پیکر اور تشبیہ سے بحث کرتے ہوئے تخلیقی عمل پر بھی چند اشارے کئے ہیں۔ اور اس عمل کو مختلف مرحلوں میں تقسیم کیا ہے۔ ان کے خیال میں پہلا مرحلہ "تیر بہدف تشبیہ کا انتخاب" ہے۔ جس کو وہ "شاعر کی نظر" پر منحصر سمجھتے ہیں اور اس صلاحیت کو وہبی خیال کرتے ہیں۔ ان کے خیال میں دوسرا مرحلہ یہ ہے کہ "اس ذہنی تشبیہ کو جو جگنو کی طرح ذہن میں کبھی موہوم اور کبھی کبھی واضح پھرتی ہے ایسے الفاظ کا جامہ پہنایا جائے کہ پڑھنے والوں کے تخیل میں جو تخیلی پیکر پیدا کرنے کی صلاحیت موجود ہوتی ہے اس کو چھیڑے جگائے اور اس طرح شاعر اپنے تخیل کی قوت یعنی تشبیہ و الفاظ کی مناسبت سے پڑھنے والے کو مجبور کر دے کہ اس کے تخیل کے پردے پر ویسا ہی تخیلی پیکر پیدا ہو جائے[۱۷]۔"

اس انداز فکر سے جہاں جہاں تخلیقی عمل کے تمام مرحلوں کی وضاحت نہیں ہوتی وہاں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ تشبیہ اور پیکر کو ایک ہی شے تصور کرتے ہیں حالانکہ یہ دو الگ الگ

۱۵۔ ایضاً ص ۱۵ ۔ ۱۶۔ ایضاً ص ۱۹

۱۷۔ ایضاً ص ۱۹

چیزیں ہیں۔ یہ یاد رکھنا چاہئے کہ جب ذہنی پیکر لسانیاتی پیکر کے دائرہ میں آتا ہے تو وہ زبان کی مختلف شکلیں اختیار کر لیتا ہے۔ جن میں سے ایک تشبیہ بھی ہے۔ مگر محض تشبیہ پیکر نہیں ہے جو لوگ نفسیاتی پیکروں کو نظر انداز کر کے صرف لسانیاتی پیکروں کے قائل ہیں وہ پیکر کو اس کی ترقی یافتہ منزل میں تشبیہ، استعارہ اور علامت ہی نہیں بلکہ تمثیلی پیکر لٹرالسکرپٹ اور شان بھی خیال کرتے ہیں۔ ہیگل نے پیکر کو تشبیہ اور استعارہ کے درمیان کی کڑی کہا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ

"ہم پیکر کو تشبیہ اور استعارہ کے درمیان رکھ سکتے ہیں۔ دراصل یہ ایک طرف استعارہ سے اتنا قریب ہے کہ استعارہ معلوم ہوتا ہے اور دوسری طرف یہ تشبیہ سے گہری مشابہت کی وجہ سے تشبیہ معلوم ہوتا ہے[۱۸]۔"

اس مشابہت سے عظمت اللہ خاں نے پیکر کو تشبیہ سمجھا حقیقت یہ ہے کہ پیکر ایک آزاد اور منفرد حیثیت رکھتا ہے اور جیسا کہ پہلے اشارہ کیا گیا ہے یہ تسامح پیکر کو محض لسانیاتی پیکر سمجھنے اور اس کی نفسیاتی حیثیت کو نظر انداز کرنے سے پیدا ہوتا ہے۔ اور جہاں تک قارئین کے ذہنوں کی پیکر سازی کا تعلق ہے وہ جداگانہ عمل ہے۔ ایک لسانی پیکر ہر ذہن میں مختلف قسم کے ذہنی پیکر ابھارتا ہے اور ہر شاعر کا ذہنی پیکر مختلف قسم کے لسانی پیکروں کی صورت میں ظہور پذیر ہوتا ہے۔ شاعر کا کمال یہ ہے کہ وہ اپنے خیال، فکر یا جذبہ کو الفاظ اور اس کی مخصوص صورتوں کے ذریعہ قارئین کے ذہنوں پر پوری طرح منکشف کر دے۔ اور لسانیاتی پیکر کا کمال یہ ہے کہ وہ ذہنی پیکر کی تازگی، شادابی اور اس کے تاثر کو قارئین کے ذہنوں میں لسانیاتی پیکروں کے ذریعہ جلوہ گر کر دے۔ عظمت اللہ خاں کا یہی مفہوم ہے۔ جس کو اس نے تشبیہ

۱۸۔ Hegal : The Philosophy of Fine Art
V II nd. London (920) P 144

کے پیکر جگانے کی صلاحیت کا نام دیا ہے، لیکن تشبیہ و پیکر کو مترادف کر کے خلط مبحث کر دیا ہے۔

عظمت اللہ خاں محض نظریاتی طور پر پیکریت کے موئد نہیں تھے بلکہ انھوں نے اپنی نظموں میں نئی پیکریت کی تخلیق کی ہے۔ نئی پیکریت کی تلاش میں انھوں نے 'ہونٹ وہ گدرے جامن کے سے'۔ وہ گردن کا نفیس ڈھلاؤ، سینہ مٹھتی کا جوالا مکھ۔ وہ بال سنہری لہرائے، پرکاش کے طوفان آئے، اور نور کی نہریں رنگ کی لہریں بول اٹھی ہے منہ سے خدائی، جیسے حسین مصرعوں کی تخلیق کی ہے۔ اس طرح کی پیکریت "من موہن میں روشنی آتما کے سورج کی"۔ پیپل۔ شاعرہ روپامتی، تیتری کیڑا، چھبیل چھبیلی اور 'برکھارت کا پہلا مینہ' میں اپنے شباب پر نظر آتی ہے۔ یہ بند دیکھئے:

بجلی چمکی انگارہ سی آگ کی ناگن لہرائی لہریا کاڑھا بیل بنائی
بھاپ کے دریا میں قدرت نے نور کی مچھلی تیرائی ادھر ادھر تڑپی تڑپائی

بجلی کے چمکنے کے نئے پیکر آگ کی ناگن، بھاپ کے دریا میں نور کی مچھلی، بجلی کا تلملانا کو لہریا کاڑھنا اور ادھر ادھر تڑپنا ہیں۔ اس بند میں بجلی کے لئے 'انگارہ سی' بنیادی ہے باقی پیکر اس بنیادی پیکر کے امکانات کی طرف بڑھتے ہیں۔ جن سے نظم میں معنویت بھی بڑھتی ہے اور حسن بھی پیدا ہوتا ہے۔

قیصر زیدی

این و آں

زندگی اس طرح سے گذرتی رہی
جس طرح کارواں کوئی چلتا رہے
گرد کی گود میں
آندھیوں کی بگولوں کی آغوش میں
اک پرِ کاہ کی طرح اڑتی رہی
موجِ صرصر کے پیچیدہ ژولیدہ
قرطاس پر
جبر اور قدر کا ایک عکسِ رواں
اک پرِ کاہ کا نقشِ بےچارگی
نقشِ بےچارگی رقصِ بےچارگی
سبک سیر
حاصل متاعِ گراں
نہ ژولیدہ ایں ہے نہ پیچیدہ آں

سلام مچھلی شہری

غسلِ صحت

(پروفیسر محمد مجیب کے نام)

—— چاند بیمار تھا
بادل نے کہا، موقع ہے
آؤ مہتاب کو ہم اور بھی پنہاں کر دیں
چاند خاموش تھا..
اور سوچ رہا تھا دل میں،
بادلوں کا تو یہی شیوہ ہے،
اے خدا! ابر کی فطرت میں تغیّر لا دے!
اور پھر یوں ہُوا ——
معصوم، شگفتہ بچوں
اور پھولوں نے دعائیں مانگیں
اُن کی منّت تھی کہ مہتاب درخشاں ہوگا
وہ اُسی طرح فروزاں ہوگا،
وہ ہمارا تھا
ہمارا ہوگا —— !!

——کچھ دنوں بعد :

سبھی نے دیکھا

چاند اُسی طرح درخشندہ تھا

"جامعہ ملیہ" مسرور تھا

رقصندہ تھا

"علم" مغرور تھا

تابندہ تھا۔

——چاند کا میں بھی پجاری ہوں

رفیقانِ سفر!

دُور منزل ہے

کٹھن راہ گزر

اور دشوار نہ ہونے پائے

دیکھنا چاند کو،

بیمار نہ ہونے پائے——؟!!

نئی دہلی

۴/۶/۷۳ء

محمد خلیق

امریکہ اور مشرق بعید

قوموں کے درمیان دوستی یا دشمنی، اُس کی شدت اور اُس کی مدت، اس سب کا انحصار ان کے اپنے مفاد پر رہا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ تاریخ میں ہمیں اس کی مثالیں ملتی ہیں کہ دو ملک ایک دوسرے کے روایتی دوست یا دشمن رہے ہیں لیکن ان کی تاریخ میں ایسے بھی دور آئے ہیں جب دوست ملک ایک دوسرے سے دور ہو گئے ہیں یا دشمن ملک ایک دوسرے سے قریب آ گئے ہیں۔ لیکن جس سرعت کے ساتھ حال کے دو دشمن ملک امریکہ اور چین ایک دوسرے سے قریب آئے ہیں اس کی مثال ملنی مشکل ہے۔ چنانچہ یہ تجزیہ دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ وہ کون سی مصلحتیں ہیں جو ان دونوں کو اتنی تیزی سے قریب لا رہی ہیں اور آگے چل کر بتانا ہے [illegible] کے کیا نتائج مرتب ہونے کی توقع ہے۔

چیانگ کائی شیک کے دورِ حکومت میں امریکہ اور چین قریب ترین دوست تھے اور وہاں امریکی مشنریوں نے اپنا کافی اثر قائم کر رکھا تھا۔ لیکن چین میں انقلاب آنے اور عوامی حکومت قائم ہونے کے بعد امریکہ کا سارا اثر چشم زدن میں ختم ہو گیا اور اس کے بعد یہ دونوں ملک ایک دوسرے کے شدید ترین دشمن بن گئے۔ امریکہ نے فارموسا کے جزیرے میں اپنے حامی چینیوں کا ایک مضبوط اڈا قائم کر دیا جو چیانگ اور چین کے انقلاب دشمن عناصر کی آج تک پناہ گاہ ہے۔ وہاں ایک مضبوط حکومت قائم ہے جس کو امریکہ کی فوجی اور مالی سرپرستی حاصل ہے۔ امریکہ اور فارموسا کے مابین ایک فوجی معاہدہ ہے جو اس کی ضمانت ہے کہ چین اِس

جزیرے پر زبردستی قبضہ نہیں کر سکتا۔ لیکن شروع سے چین کا یہ دعویٰ رہا ہے کہ فارموسا چین کا حصہ ہے اور وہ اس جزیرے کو اپنے دائرہ اختیار میں لانے کا حق اور ارادہ رکھتا ہے۔

چین اپنے اس دعوے پر اتنی شدت سے قائم رہا ہے کہ اس نے ہر ملک کے ساتھ سفارتی تعلقات قائم کرنے کی یہ پہلی شرط رکھی ہے کہ پہلے وہ ملک فارموسا سے سفارتی تعلقات منقطع کرے۔ چنانچہ ایک امریکہ کو چھوڑ کر دنیا کے باقی قابلِ ذکر ملکوں نے فارموسا سے تعلق ختم کر کے چین کے ساتھ سفارتی تعلقات قائم کر لئے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ اس کے باوجود کہ امریکہ نے فارموسا سے اپنے تعلقات برقرار رکھے ہیں اور دفاعی معاہدے کو ختم کرنے کا کوئی ارادہ نہیں ظاہر کیا ہے، چین کیوں ان حقائق سے چشم پوشی کر کے امریکہ سے تعلقات بڑھانے پر نہ صرف آمادہ بلکہ اس کے لئے کوشاں ہے۔

چین اور امریکہ کے مابین دوستی کے لئے سلسلہ جنبانی یوں تو کئی سال سے تھی لیکن پچھلے برس صدر نکسن کے چین کے دورے نے اِس اُفق کو بہت روشن کر دیا۔ صدر نکسن کا چین جانا بظاہر ایک بہت دلیرانہ قدم تھا کیونکہ اس کی وجہ سے اس کے دو قریب ترین دوست یعنی فارموسا اور جاپان کو سخت صدمہ پہنچنے کا خطرہ تھا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ چین کے معاملے میں امریکہ اور جاپان کے مفاد ایک دوسرے سے مختلف نہیں ہیں اور جہاں تک فارموسا کا تعلق ہے وہ اتنا اہم نہیں رہا ہے کہ اسے امریکہ کے اہم تر مفاد کے لئے قربان نہ کیا جا سکے۔ پچھلے بیس برسوں کے دوران امریکہ کا یہ بنیادی مقصد رہا ہے کہ چین کو ایک بڑی طاقت بننے اور ایشیا میں اپنا اثر بڑھانے سے ہر طرح روکا جائے۔ جاپان اور فارموسا کے ساتھ دفاعی معاہدے اس مقصد کے لئے کئے گئے اور اسی مقصد کے لئے امریکہ نے ویٹ نام میں فرانس کی چھوڑی ہوئی ذمہ داری اپنے کاندھوں پر لی۔ لیکن اس سمٹتی ہوئی دنیا میں پچھلے دس برسوں کے دوران ملکوں کے مفاد اتنی تیزی سے بدلے ہیں کہ دوستی اور دشمنی کے معیار اور تصور بدل گئے ہیں اور ان کی دیرپائی ختم ہو گئی

ہے۔ چنانچہ بدلتے ہوئے حالات کے پیش نظر امریکہ، چین اور روس تینوں کو اپنے تعلقات پر نظر ثانی کرنی پڑی اور پچھلی تمام تلخیوں کو بھلا کر چین اور روس دونوں کو امریکہ کی طرف دوستی کا ہاتھ بڑھانا پڑا ہے۔ ہر ملک کی قومی پالیسی کے کئی محاذ ہوتے ہیں۔ اتفاق کچھ ایسا ہے کہ چین اور امریکہ کے مفاد ایک دوسرے کے قطعی مخالف ہونے کے باوجود دونوں کی حکمت عملی بہت سے محاذ پر اشتراک کی طالب ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان مفاہمت کی اصل محرک دنیا کی دو بڑی طاقتوں یعنی روس اور امریکہ کی چشمک ہے۔ دنیا میں اشتراکیت دشمنی کا سب سے بڑا علم بردار پہلے بھی امریکہ تھا اور آج بھی امریکہ ہے۔ امریکہ کی اشتراکیت دشمنی کا رویہ ہی چین اور امریکہ کی دشمنی کا سبب تھا اور یہی اب ان دونوں کی دوستی کا محرک ہے۔ چین کے ساتھ تعلقات استوار کرنے کی امریکہ کی کوشش کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ امریکہ نے اپنا پرانا رویہ ختم کر دیا ہے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ دنیا کی دو بڑی کمیونسٹ طاقتوں، یعنی چین اور روس کے درمیان ناچاقی نے امریکہ کی حکمت عملی کو ایک نیا محاذ فراہم کر دیا ہے۔ اس وقت یہ تینوں بڑے ملک بساط عالم پر نئی چالیں چلنے میں مصروف ہیں۔

اشتراکیت دشمنی کے علاوہ امریکہ کے کچھ اپنے مسائل ہیں جن کے حل کے لئے وہ روس اور چین کی نا اتفاقی سے فائدہ اٹھانا چاہتا ہے۔ اس وقت امریکہ کے سامنے سب سے بڑا مسئلہ ڈالر کی گرتی ہوئی قیمت ہے جس نے ساری غیر کمیونسٹ دنیا میں ایک بحران پیدا کر دیا ہے۔ ڈالر کی قیمت گرنے کے کئی اسباب ہیں لیکن ایک بڑی وجہ یہ ہے کہ اشتراکیت کو محدود رکھنے کی پالیسی کے پیش نظر امریکہ کو یورپ اور ایشیا میں فوجی اڈوں کے قیام اور فوجی امداد کی مد میں سالانہ اربوں ڈالر صرف کرنے پڑتے ہیں۔ امریکہ کے زرِ مبادلہ کے بحران کا مطالبہ یہ ہے کہ یہ مصارف زیادہ سے زیادہ کم کئے جائیں تاکہ ان ملکوں کی طرف ڈالر کا بہاؤ کم کیا جا سکے۔ سوال یہ ہے کہ یہ مصارف کیسے کم کئے جائیں۔ پہلے یورپ کو لیجئے۔ یورپ میں امریکی فوجوں کی موجودگی اور دوسری فوجی امداد کی ضرورت کا انحصار اس پر ہے کہ مغربی

ملکوں کو روس کی طرف سے کتنا خطرہ ہے۔ جس حد تک امریکہ اپنی حکمت عملی سے اس خطرہ کو کم کر سکتا ہے اُسی قدر اِن ملکوں میں امریکہ کے دفاعی مصارف کم کئے جا سکتے ہیں۔ روس اور چین کے درمیان کشیدگی نے امریکہ کو اس کا موقع فراہم کر دیا ہے۔ جب تک چین سے تعلقات اچھے تھے روس کی مشرقی سرحد محفوظ تھی اور وہ اپنی تمام تر توجہ مغربی محاذ کی طرف مرکوز کر سکتا تھا۔ دونوں کے درمیان کشیدگی کے بعد سے صورت حال بدل گئی۔ اب روس کو اپنی فوج کا کافی بڑا حصہ مشرقی محاذ پر لگانا پڑ رہا ہے جہاں اس کے اور چین کے درمیان کچھ جھڑپیں بھی ہو چکی ہیں۔ چنانچہ صورت ایسی ہے کہ روس کو جتنی زیادہ فوجی توجہ مشرق کو دینی پڑے گی اُسی حد تک مغرب میں روس کی فوجی طاقت کا دباؤ کم ہوگا اور اسی کے مطابق امریکہ اپنے فوجی مصارف یورپ میں کم کر سکے گا۔ اس لئے امریکہ کی حکمت عملی یہ ہے کہ روس اور چین دونوں کی طرف دوستی کا ہاتھ بڑھا کر ان دونوں کے درمیان شبہات کی خلیج کو وسیع تر کیا جائے۔ غرض کہ روس اور چین کی کشیدگی اور ایک دوسرے کی طرف دونوں کے شکوک نے دونوں کو امریکہ کی دوستی کا خواہاں بنا دیا ہے جس صورت حال سے امریکہ پورا فائدہ اٹھا رہا ہے۔

اسی طرح ایشیا میں امریکہ نے اشتراکیت کو محدود رکھنے کی پالیسی کے پیش نظر جگہ جگہ فوجی اڈے قائم کر رکھے ہیں اور اس کو ایشیا کے اشتراکیت دشمن ملکوں کے دفاع اور ان کی مالی امداد پر ہر سال کثیر رقم خرچ کرنی پڑتی ہے۔ امریکہ یہ مصارف زیادہ سے زیادہ کم کرنا چاہتا ہے اسی لئے اس نے ویٹ نام کی جنگ ختم کرنے کی کوشش کی ہے، لاؤس اور کمبوڈیا میں جنگ بندی کا خواہاں ہے اور جاپان اور فارموسا میں اپنے فوجی اڈوں کے مصارف کم کرنا چاہتا ہے۔ عملاً یہ صرف اسی وقت ممکن ہے جب امریکہ اور چین کے تعلقات بہتر ہوں تاکہ امریکہ اپنے دوست ملکوں کو یہ یقین دلا سکے کہ وہ کمیونسٹ توسیع پسندی کے شکار نہ ہوں گے۔ اب تک چین کا امریکہ سے یہ مطالبہ تھا کہ امریکہ ویٹ نام کی لڑائی اور ہند چینی میں اپنی مداخلت ختم کرے،

جاپان اور فارموسا کے ساتھ فوجی معاہدے منسوخ کرے ا
اور ہوائی دستے ہٹا لے۔ بظاہر یہ شرائط ایسی تھیں جن ۔
تھا۔ اس لئے امریکہ اور چین کے مابین مفاہمت ناممکن تھ
جو صورت حال پیدا ہوئی اس میں امریکہ نے چین کی ایک شرط تو پوری
کو پورا کرانے میں خود چین کی دلچسپی کم ہوگئی۔ قومی اور عالمی رائے عامہ کے دباؤ۔ امریکہ
ویٹ نام سے اپنی گلو خلاصی چاہتا ہی تھا چنانچہ وہاں جنگ بندی کرا کے اس نے نہ صرف اس
لڑائی سے اپنا پیچھا چھڑا لیا بلکہ اس نے چین کی ایک شرط بھی پوری کر دی۔ چین غالباً ہند چینی
میں اس سے زیادہ کا خواہشمند نہیں ہے۔ وہ ویٹ نامیوں کی بے پناہ صلاحیتوں سے واقف
ہے اور یہ ہرگز نہیں چاہتا کہ ویٹ نام اتنا مضبوط ہو کہ ہند چینی ممالک پر اس کا تسلط قائم ہو جائے۔
اس کو یہ بھی ڈر ہے کہ ایک طاقتور ویٹ نام روس کے زیر اثر ہوگا اور اس طرح ان ملکوں میں
روس کا اثر بڑھے گا جو چین کے مفاد کے خلاف ہے۔ مختصر یہ کہ چین یہ نہیں چاہتا کہ امریکہ ہند
چینی ممالک سے بالکل دست بردار ہو جائے کیونکہ اسی طرح اس علاقہ میں روس کا اثر نہ بڑھنے
کی ضمانت ہو سکتی ہے۔

چین کا دوسرا مطالبہ فارموسا اور جاپان سے امریکی فوجوں کا انخلاء تھا۔ جہاں تک
فارموسا کا تعلق ہے چین کو اسے اپنے اقتدار میں لانے کی جلدی نہیں ہے۔ وہ جانتا ہے کہ
کہ مشرق ایشیا میں امریکہ کی دلچسپی کم ہونے کے ساتھ اور امریکہ سے تعلقات بہتر ہونے
کے ساتھ ایک وقت ایسا آئے گا کہ اس کا یہ مطالبہ گفت و شنید کے ذریعہ پورا ہو جائے
گا۔ رہا جاپان کا معاملہ سو وہاں بھی روس اور چین کی ناچاقی نے صورت حال بدل دی ہے۔
اب تک چین کو اپنے پچھلے تجربے کے تحت جاپان کی توسیع پسندی سے سب سے زیادہ خطرہ
تھا لیکن اب روس کی طرف سے ایسے ہی شکوک پیدا ہو جانے کی وجہ سے چین بڑے
کشمکش و پیچ میں مبتلا ہے۔ بظاہر وہ اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ فی الحال اس کو روس کی طرف

ملکوں کو روس کی طرف سے کتنا صرف جاپان سے اپنے تعلقات استوار کرنے کی کوشش کر رہا
کو کم کر سکتا ہے اُسی قدر اِن ملکوں وہ امریکہ کے ساتھ دفاعی معاہدہ برقرار رکھے کیونکہ اس کے
اور چین کے درمیان کشیدگی نے اختلاف یہی سب سے محکم ضمانت ہے۔ اُدھر روس جاپان کے ساتھ
تعلقات اچھے تھے رہیں چاہتا ہے اور اس کے لئے کوشاں ہے۔ معاشی قوت کے اعتبار سے
اس گر سکتا تھا جاپان کا دنیا میں دوسرا نمبر ہے۔ روس جاپانی سرمائے اور تکنیکی استعداد کے
اشتراک سے سائبیریا کے اچھوتے اور قدرتی وسائل کو ترقی دینا چاہتا ہے۔ جاپان کو
بھی ان قدرتی وسائل سے بڑی دلچسپی ہے کیونکہ اس طرح نہ صرف جاپانی سرمایہ کاری کو
فروغ ہوگا بلکہ جاپانی صنعتوں کی خام مال کی ضروریات پوری ہو سکیں گی۔ یاد رہے کہ جاپان وہ
عجیب ملک ہے جس کے پاس ذخیرہ محنت اور تکنیکی استعداد کے سوا کچھ بھی نہیں جس کو بروئے کار
لانے کے لئے اس کو دوسرے ملکوں سے خام مال برآمد کرنا پڑتا ہے۔ سائبیریا کے قدرتی خزانے
اُس کی اِس ضرورت کو بڑی حد تک پورا کر سکتے ہیں۔ اسی لئے مستقبل میں روسی جاپانی اشتراک
کے امکانات بہت روشن ہیں اور یہ بات چین کے لئے بے حد تشویش کا سبب ہے۔

سائبیریا کے اِن قدرتی خزانوں سے امریکہ کو بھی دلچسپی ہے۔ روس اور امریکہ میں مفاہمت
کے اور محرکات کے ساتھ ایک محرک امریکہ کے گھٹتے ہوئے تیل کے خزانے اور اس کی روز افزوں
تیل کی ضروریات ہیں۔ سائبیریا میں تیل اور قدرتی گیس کے اتھاہ خزانے موجود ہیں جو تیل کی
پیاسی امریکی سوسائٹی اور صنعت کی تشنگی دور کر سکتی ہے۔ چنانچہ جب امریکہ روس کی طرف
دوستی کا ہاتھ بڑھاتا ہے تو اس کے پیش نظر صرف یہی نہیں ہے کہ روس سے مفاہمت کر کے
وہ اپنے فوجی مصارف کم کرنا چاہتا ہے بلکہ اس کی نگاہ اپنے اُن معاشی مسائل پر بھی ہے جو
اگلے پندرہ بیس برسوں میں اسے پیش آنے والے ہیں اور جب اُسے تیل اور گیس کی شدید قلت
کے بحران کا سامنا کرنا پڑے گا جس کے آثار ابھی سے ظاہر ہیں۔

تعارف وتبصرہ

(تبصرہ کے لیے ہر کتاب کے دو نسخے بھیجنا ضروری ہے)

دیوان حافظ (مترجم) ترجمہ: مولانا قاضی سجاد حسین

سائز ۱۸×۲۲/۸، حجم ۴۸۸ صفحات، مجلد، کتابت، طباعت، کاغذ بہترین۔ قیمت قسم اول پندرہ روپے۔ ناشر: سب رنگ کتاب گھر۔ دہلی ۶۔ سنہ طباعت: ۱۹۷۲ء

"دیوان حافظ مترجم" کا یہ تیسرا اڈیشن ہے۔ پہلا اڈیشن ۱۹۶۲ء میں شائع ہوا تھا، کوئی چار پانچ سال کے بعد دوسرا ایڈیشن اور اب پچھلے سال نظرثانی کے بعد یہ تیسرا ایڈیشن پہلے سے زیادہ خوبصورت اور دیدہ زیب شائع ہوا ہے۔ اس ایڈیشن کی دوسری خوبی یہ ہے کہ "حافظ اور کلام حافظ" کے عنوان سے جناب کوثر چاندپوری صاحب کا ایک طویل مقالہ شامل ہے، جس میں شاعر کے بارے میں اور شاعری کے پس منظر اور اس کی خصوصیات پر تفصیل سے بحث کی گئی ہے۔ ایک جگہ موصوف نے لکھا ہے

"حافظ کا عہد شباب رندی و سرمستی میں ضرور بسر ہوا، لیکن ان کی اس معنوی خصوصیت کو کسی عالم میں نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ ان کا طبعی میلان ابتدا ہی سے معرفت و حقیقت کی طرف رہا ہے، ان کے دل میں کوئی ایسی چنگاری دبی ہوئی تھی جو کملا سکتی تھی، اس کا بجھنا ممکن نہ تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے کلام میں عام اس سے کہ وہ ظاہری بادہ و دوست کا انعکاس ہو یا سلاطین و اکابر وقت کی مدح میں ہو، اس میں عرفان کا ایک تڑپتا ہوا جذبہ ضرور مل جاتا ہے۔ اسی معنوی رجحان کا اثر تھا کہ آخر کار حافظ اس منزل

پر پہنچ گئے جہاں انھیں "لسان الغیب" کا خطاب دیا گیا۔" (ص۱۵۔۱۴)

"کلام حافظ اور فال" کے عنوان سے بھی مولانا محمد میاں صاحب قمر دہلوی کا ایک مختصر مضمون شامل ہے۔ پہلے ایڈیشن میں بھی اسی موضوع پر دو صفحے کا ایک مضمون شامل تھا مگر زیر تبصرہ ایڈیشن میں جو مضمون شامل ہے وہ ذرا مفصل ہے اور فال نکالنے کے لئے مختلف اوقات کی جدولیں بھی شامل ہیں۔

ہندوستان میں فارسی کی مقبولیت پہلی جیسی نہیں رہی۔ مگر حافظ کے کلام کی مقبولیت اور ہر دلعزیزی اب بھی باقی ہے۔ فاضل مترجم مولانا قاضی سجاد حسین صاحب ہم سب کی مبارکباد کے مستحق ہیں کہ انھوں نے دیوانِ حافظ کا ترجمہ کرکے اور اتنا خوبصورت ایڈیشن شائع کرکے ملک اور قوم کی بڑی گراں بہا خدمت کی ہے۔ اس سے حافظ کی روح کو بھی بے پایاں مسرت ہوئی ہوگی۔ فاضل مترجم کو ۱۹۶۶ء میں صدر جمہوریہ ہند نے سرٹیفکیٹ آف انرزان پرشین کا اعزاز بخشا ہے۔ بہت ممکن ہے کہ یہ اعزاز لسان الغیب حافظؒ کی مسرت اور خوشی کا نتیجہ ہو۔

چند شعروں کے ترجمے ملاحظہ ہوں، ان سے ترجمے کی صحت کا بخوبی اندازہ کیا جاسکتا ہے:

صبر کن حافظ بسختی روز و شب — عاقبت روزے بیابی کام را
اے حافظ! دن رات کی سختی پر صبر کر — انجام کار، کونسی دن مقصد حاصل کرے گا

زاہد چہ عجب گر گنندم عیب برندی — بر اہل ہنر طعنہ بود بے ہنراں را
کوئی تعجب نہیں اگر زاہد مجھ پر رندی کا عیب لگاتا ہے — بے ہنروں کا ہنرمندوں پر طعنہ ہوتا ہی ہے

اسبابِ خرد ذوق مئے عشق چہ دانند — از حالتِ ما نیست خبر بیخبراں را
عقل والے عشق کی شراب کا ذائقہ کیا جانیں — بے خبروں کو ہماری حالت کی خبر نہیں ہے

تمام شاعروں کی طرح حافظ بھی زاہدوں، واعظوں اور محاسبوں پر طنز کرتے اور ان کا مذاق اڑانے سے باز نہیں آتے۔ دو شعر ملاحظہ ہوں:

صوفی نہاد دام و سرِ حقّہ باز کرد	بنیادِ مکر با فلکِ حقّہ باز کرد
صوفی نے جال بچھایا اور ڈبہ کھولا	شعبدہ باز (تنے) آسمان کے ساتھ مکر کی بنیاد ڈالی
اے کبک خوش خرام کہ خوش میروی بناز	غرہ مشو کہ گربۂ عابد نماز کرد
اے خوش رفتار چکور، جو ناز سے خوش خوش جا رہی ہے	دھوکا نہ کھا کہ عبادت گذار کی بلی نے نماز پڑھی

جناب کوثر چاندپوری صاحب نے ان دونوں شعروں کے پس منظر کے بارے میں لکھا ہے کہ:
"شاہ شجاع کے زمانے میں خواجہ عماد ایک مشہور فقیہ تھے۔ شاہ شجاع کو ان سے عقیدت تھی، خواجہ عماد نے ایک بلی پال رکھی تھی... عام طور پر مشہور ہو گیا تھا کہ خواجہ کی بلی نماز پڑھتی ہے۔ اسی زمانے میں حافظ نے ایک غزل کہی جس میں یہ دو شعر بھی تھے۔ آخری شعر میں طنز بھی ہے اور ظرافت کی چاشنی بھی"۔ (ص ۱۵)

زیر تبصرہ ایڈیشن پچھلے دونوں ایڈیشنوں سے زیادہ بہتر اور خوبصورت ہے، اس لئے امید ہے کہ ان سے زیادہ مقبول ہوگا۔ حجم، حسن طباعت اور کاغذ کے لحاظ سے قیمت بھی کچھ زیادہ نہیں ہے۔

تذکرۂ معاصرین — از مالک رام

سائز $\frac{18 \times 22}{8}$، حجم ۳۴۴ صفحات، مجلد، قیمت، ۱۵ روپے، تاریخ اشاعت: اپریل ۱۹۷۲ء۔ ناشر: مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

تذکرہ نگاری اردو ادب کی قدیم ترین اور مقبول ترین اصناف میں سے ہے، مگر جدید دور میں اس کا رواج تقریباً ختم ہو گیا ہے، مجھے یاد نہیں پڑتا کہ سر سید کے بعد کوئی قابل ذکر

پہلے ایڈیشن میں "نہادہ" ہے (صفحہ ۱۳۳)

پہلے ایڈیشن میں "بکھاتے" نہیں ہے۔

تذکرہ شائع ہوا ہو۔ قدیم تذکروں میں بہت سی خرابیاں تھیں اور آج جبکہ تحقیق کے وسائل میں قابل قدر اضافہ ہوا ہے اور معلومات کے حصول میں بہت سی آسانیاں پیدا ہوگئی ہیں، ضروری نہیں کہ اس دور کے تذکروں میں خرابیاں نہ ہوں، مگر ان سے جو فائدے ہیں، ان کی بنا پر ادیبوں کی توجہ کے مستحق ہیں۔ فاضل مصنف نے کتاب کے "تعارف" میں بالکل صحیح لکھا ہے کہ:

"ادھر بہت دن سے کوئی قابل قدر تذکرہ مرتب نہیں ہوا۔ معاصرین کے حالات سے خاص کر بے توجہی برتی جارہی ہے۔ میرے علم میں ان کے مصدقہ حالات کہیں جمع نہیں ہوئے ہیں۔ اس طرح جو خلا پیدا ہو رہا ہے، اس کے اثرات آج تو نہیں زمانہ گذرنے کے ساتھ محسوس ہونگے۔ جب مورخِ ادب اس دور کی تاریخ مرتب کرنے کی کوشش کریگا، اس وقت اسے ان اصحاب کے حالات جمع کرنے میں جو دقت پیش آئیگی، اس کا اندازہ اسی سے لگایئے کہ اساتذۂ متقدمین و متوسطین سے متعلق کتنی معلومات اور تفصیلات ہیں جن کی کھوج میں آج ہم سرگرداں ہیں۔ اگر حسنِ اتفاق سے کوئی نئی بات معلوم ہوجاتی ہے تو ہمیں کتنی مسرت ہوتی ہے، اور دریافت کرنے والے کو کتنا فخر۔ جو آسانیاں ہمیں میسر ہیں وہ بعد کے مورخ کی دسترس سے باہر ہونگی، اس سے بھی ہماری ذمے داری بڑھ گئی ہے۔" (صفحہ ۷)

اس کتاب میں ان ۸۴ ادیبوں اور شاعروں کے حالات شامل ہیں، جن کا ۱۹۶۷ء سے ۱۹۷۱ء کے دوران انتقال ہوا ہے۔ ان میں سے کسی کے حالات بہت مختصر ہیں اور کسی کے بہت طویل اور مفصل، اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ فاضل مصنف کو جس ادیب اور شاعر کے جس قدر حالات مل سکے دیدیئے گئے۔ ذاتی تجربے سے مجھے معلوم ہے کہ جب کسی کا انتقال ہوتا ہے تو مالک رام صاحب زیادہ سے حالات معلوم کرنے کی پوری کوشش کرتے ہیں، مگر راہ کی مشکلات کا صحیح اندازہ وہی کرسکتا ہے جسے اس کا کچھ تجربہ ہو۔

میں نے غور اور توجہ سے صرف انھیں کے بارے میں پڑھا ہے جن سے ذاتی طور پر واقف

ان میں سے بعض کے حالات میں مجھے کچھ غلطیاں نظر آئیں۔ مثلاً اردو کے ممتاز صحافی مولانا عبدالباقی مرحوم کے بارے میں لکھا ہے کہ: "دسویں درجے تک تعلیم مکمل کرنے کے بعد لاہور پہنچے اور مولانا ظفر علی خاں کے روزنامہ زمیندار کے ادارۂ تحریر میں شامل ہو گئے۔۔۔" ان کی تعلیم کے بارے میں بس اتنا ہی ذکر ہے، حالانکہ وہ جامعہ ملیہ کے گریجویٹ تھے اور سنا ہے کہ وہ ایم اے بھی تھے۔ ہمارے ریکارڈ سے معلوم ہوتا ہے کہ ۱۹۲۳ء میں جامعہ سے میٹرک (جامعہ جونیر) کیا، ۱۹۲۴ء میں ایف اے (جامعہ سینیر) اور ۱۹۲۷ء میں جامعہ سندی (بی اے)۔ ایم اے کب اور کہاں کیا؟ اس کا مجھے علم نہیں۔ وہ "مولانا" کہے جاتے تھے۔ مالک رام صاحب نے بھی مولانا لکھا ہے، مگر ان کی شخصیت اس سے ہم آہنگ نہیں تھی، پوچھنے پر معلوم ہوا کہ انھوں نے کسی عربی مدرسے میں بھی تعلیم حاصل کی تھی۔ اگر یہ صحیح ہے تو مالک رام صاحب نے اس کا ذکر نہیں کیا ہے۔ اپنی آخری عمر میں وہ جو ہفتہ وار اخبار نکالتے تھے اس کا نام "کاروانِ ہند" نہیں "کاروانِ وطن" تھا۔

ڈاکٹر ذاکر حسین مرحوم کے حالات میں لکھا ہے کہ وائس چانسلر کی حیثیت سے "یہاں یہ ۱۹۵۷ء تک رہے" (ص ۱۰۶) یہ صحیح نہیں ہے۔ ان کا استعفا ۵ ستمبر ۵۶ء کو منظور ہوا تھا۔ ذاکر صاحب کی کتابوں میں ایک اہم کتاب کا ذکر نہیں ہے۔ انھوں نے ۱۹۴۳ء میں دہلی یونیورسٹی کے وائس چانسلر سر مورس گائر کی خواہش پر یونیورسٹی میں کیپٹلزم پر انگریزی میں دس لکچر دئے تھے، جو کتابی صورت میں شائع ہوئے تھے۔ ۱۹۶۶ء میں اس کا دوسرا ایڈیشن شائع ہوا۔ ذاکر صاحب کے حالات زندگی سے جو لوگ اچھی طرح واقف ہیں ــــ اور ان میں مالک رام صاحب یقیناً شامل ہیں۔ انھیں معلوم ہے کہ ان کی صحیح تاریخ پیدائش کا کسی کو علم نہیں۔ ایسی صورت میں اس طرح لکھنا، میرے خیال میں مناسب نہیں کہ "فروری ۱۸۹۷ء کو خدا نے فدا حسین خاں صاحب کو تیسرا بیٹا دیا، تو انھوں نے اس کا نام ذاکر حسین خاں رکھا۔" (۹۸)۔ راشٹرپتی کے عہدے کی مدت پانچ سال کے بجائے چار سال درج ہے (ص ۱۰۱)

نیز بھوروی مرحوم کے حالات میں ہے کہ: "مولوی عبدالحق نے جب انجمن ترقی اردو کا دفتر ۱۹۳۶ء میں اورنگ آباد سے دلی منتقل کیا تو انھیں [بھوروی صاحب کو] صدر دفتر میں بلالیا۔" (۲۵۴) انجمن ترقی کا دفتر دہلی میں ۱۹۳۸ء میں منتقل ہوا ہے۔ غالباً ستمبر کے اواخر میں۔ ۲۴ر اکتوبر ۱۹۳۶ء کو علی گڑھ میں منتخب اصحاب کی ایک کانفرنس منعقد ہوئی تھی جس میں طے کیا گیا تھا کہ انجمن ترقی اردو کا مرکز دہلی قرار دیا جائے اور جس قدر جلد ممکن ہو انجمن کے موجودہ دفتر وغیرہ دلی میں منتقل کیے جائیں۔"

ممکن ہے اس طرح کے سامحات کچھ اور ہوں، مگر اس سے کتاب کی اہمیت پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ اردو میں حوالے کی کتابیں بہت کم شائع ہوتی ہیں، یہ کتاب حوالے کا کام دے گی اور تحقیقی کام کرنے والوں کو اس سے بڑی مدد ملے گی۔ مکتبہ جامعہ نے پچھلے چند برسوں میں جو بہترین کتابیں شائع کی ہیں ان میں سے ایک "تذکرۂ معاصرین" بھی ہے۔

تنقیدی نظریات کا مطالعہ از ڈاکٹر سید احتشام احمد ندوی

سائز $\frac{20 \times 30}{16}$، حجم ۳۴۸ صفحات، قیمت: مجلد سات روپے، غیر مجلد چھ روپے۔
سنہ اشاعت: ۱۹۷۱ء۔ ناشر: فیض المصنفین۔ پی پی سی اسٹریٹ۔ تروپتی (آندھرا پردیش) ناشر سے یا شعبۂ عربی و فارسی و اردو۔ وینکٹیشور یونیورسٹی۔ تروپتی (آندھرا پردیش) کے پتے پر خود فاضل مصنف سے کتاب خریدی جا سکتی ہے۔

اردو ادب کی ابتدائی عمر میں زیادہ تر بلکہ تمام تر اسے مشرقی ادب سے فائدہ پہنچا اور اب صرف مغربی ادب کی اس پر حکمرانی ہے۔ اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ مشرقی ادب میں پہلی جیسی توانائی اور زندگی باقی نہیں رہی، دوسری وجہ یہ ہے کہ اردو کے مشہور ادیبوں اور نقادوں میں کوئی شخص بھی ایسا نہیں ہے جو مشرقی ادب سے براہ راست

لے اردوئے معلیٰ صفحہ ۷ ۔ ۳ے مکتوبات عبدالحق صفحہ ۱۶۱

۳ے بابائے اردو عبدالحق (مرتبہ عبداللطیف اعظمی) صفحہ ۳۰۵

واقف ہو۔ زیر تبصرہ کتاب کے فاضل مصنف ڈاکٹر احتشام ندوی کا خصوصی مضمون عربی ادب ہے اور انھوں نے عربی زبان کی مستند کتابوں کی مدد سے تنقید کے اصول اور نظریات پر بحث و گفتگو کی ہے۔ کتاب میں اردو کے مشہور نقاد پروفیسر سید احتشام حسین (مرحوم) کا ایک مختصر پیش لفظ بھی شامل ہے۔ موصوف نے کتاب کے بارے میں لکھا ہے کہ:

"ڈاکٹر ندوی نے اہم ترین عربی نقادوں اور مغربی مفکروں کے خیالات کو بنیاد بناکر کئی قدیم اور جدید ادبی مسائل کی توضیح خوبی کے ساتھ کر دی ہے، حالانکہ ان کو ترکیب دے کر کوئی بنیادی نقطۂ نظر پیش نہیں کیا ہے۔ یہ کام آسان بھی نہیں ہے تاہم یہ بھی کم قابل قدر نہیں کہ ان کے مطالعہ نے ایک ہی جگہ پر بہت سے نظریات اور ادبی افکار کا احاطہ کر لیا ہے ۔ مجھے اس کتاب کا مطالعہ کرتے وقت اگرچہ اس بات کا احساس ہوا کہ اس کی ترتیب اور زیادہ سائنٹیفک ہو سکتی تھی اور شاید اس طرح تکرار سے بچا بھی جا سکتا تھا، لیکن خوشی اس بات سے ہوئی کہ انھوں نے اُن تنقیدی مسائل کا جائزہ لینے سے بھی احتراز نہیں کیا ہے جو آج الجھن کا سبب بنے ہوئے ہیں اور خوبی یہ ہے کہ انھیں سادگی سے پیش کر دیا ہے۔" (ص ۱)

اس کتاب میں، جیسا کہ پروفیسر احتشام حسین صاحب نے لکھا ہے، تنقید کے بارے میں بہت سے نظریات اور خیالات جمع کر دیے ہیں مگر انھیں سائنٹیفک انداز سے مرتب شکل میں پیش نہیں کیا جا سکا ہے، احتشام صاحب نے یہ بھی لکھا ہے کہ "شاید یہ بھی کہا جائے کہ انھوں نے بعض نقاطِ نظر کی صحیح نمائندگی نہیں کی ہے" مگر احتشام صاحب ہی کے الفاظ میں "انھوں نے تنقید کے چند ایسے پہلوؤں سے روشناس کرایا ہے جس سے اردو کے طالب علم اچھی طرح واقف نہ تھے۔" مجھے امید ہے کہ یہ کتاب پسند کی جائے گی اور تنقید کے طالب علموں کے لئے مفید ثابت ہوگی۔

(عبداللطیف اعظمی)

عبداللطیف اعظمی

کوائف جامعہ

شیخ الجامعہ صاحب نے کام شروع کردیا

شیخ الجامعہ پروفیسر محمد مجیب صاحب کی علالت کی خبر، ماہنامہ جامعہ کے قارئین کو ایک دو مرتبہ ہم دے چکے ہیں۔ خدا کا شکر ہے کہ اب وہ اتنے بہتر ہو گئے ہیں کہ اپریل سے دفتر آنا اور کام کرنا شروع کر دیا ہے۔ پہلی اپریل کو اتوار تھا، چھٹی کا دن، اس لئے ۲ر اپریل کو، تقریباً ۴ ماہ کے بعد، دفتر تشریف لائے، افسران شعبہ نے کانفرنس روم میں ان کا خیر مقدم کیا۔ تھوڑی دیر ان سے باتیں کیں اور ان کے ساتھ چائے پی، اس کے بعد اپنے دفتر تشریف لے گئے، کاغذات پر دستخط کئے اور مختلف مسائل پر باتیں کیں۔ اس وقت سے دفتر آنے کاغذات پر دستخط کرنے اور اساتذہ اور کارکنوں سے ملاقات کا سلسلہ جاری ہے۔ دہلی کے بعض تعلیمی اداروں کے جلسوں میں بھی شرکت کی ہے، اگرچہ معمولاً وہ جلسوں میں شرکت نہیں فرماتے۔ جامعہ کی جملہ مجالس کی صدارت کے فرائض، ان کی تحریری اجازت پر، ڈاکٹر سلامت اللہ صاحب انجام دیتے ہیں۔

جامعہ میں سیرت پر جلسے

۱۲ر مارچ ۱۹۷۲ء کو بعد نماز مغرب جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی کی زیر تعمیر شاندار مسجد میں، مجلس دینیات کے زیر اہتمام سیرۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم کا شاندار جلسہ منعقد ہوا جسے حضرت مولانا سید ابوالحسن علی صاحب ندوی ناظم ندوۃ العلماء لکھنؤ نے خطاب فرمایا۔ مولانا قاضی زین العابدین صاحب

ناظم دینیات جامعہ ملیہ اسلامیہ نے مولانا کا تعارف کرتے ہوئے فرمایا کہ "حضرت مولانا ان چند علمار اعلام میں سے ہیں جن کی شہرت عرب وعجم کو محیط ہے۔ آپ نے ندوۃ العلمار کے جلیل القدر اساتذہ کے علوم سے اپنے دماغ کو روشن کیا اور دیوبند اور سہارن پور کی معرفت گاہوں سے گرمی قلب حاصل کی"۔ اس کے بعد مولانا نے "نبوت کے مقام اور اس کے پیغام" پر فاضلانہ انداز میں روشنی ڈالی۔ جلسہ کی صدارت کے فرائض ڈاکٹر سید عابد حسین صاحب نے انجام دیئے۔

۲۶ مارچ ۶۳ء کو بعد مغرب اسی مقام پر مجلس دینیات ہی کے زیر اہتمام دوسرا شاندار جلسۂ سیرت منعقد ہوا، جسے حضرت مولانا محمد طیب صاحب قاسمی مہتمم دارالعلوم دیوبند نے خطاب فرمایا۔ ناظم دینیات نے جلسہ کے مقاصد پر روشنی ڈالتے ہوئے کہا کہ "عالم اسلام کے علمار نے اس حقیقت کا اعتراف کیا ہے کہ علوم سنت کے دور زوال میں علمار ہند نے حدیث رسول خدا کی شمع کو روشن رکھا۔ ان علمار کے سربراہ حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی رح تھے۔ یہی شمع آج دارالعلوم دیوبند میں فروزاں ہے۔ حضرت مولانا محمد طیب قاسمی اسی دارالعلوم کے سربراہ اور دنیار اسلام کے معروف وممتاز عالم ہیں۔ علی گڑھ اور جامعہ جسم ملت کا دماغ ہیں اور دیوبند اور ندوہ اس کا قلب۔ ملت کی زندگی کے لئے دونوں کی اپنی اپنی جگہ ضرورت ہے۔ مجھے یقین ہے کہ دماغ و قلب کا یہ ربط باقی رہے گا"۔ اس کے بعد حضرت مولانا نے اپنے دلپذیر انداز میں دو گھنٹے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی مقدس زندگی کے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالی۔ جامعہ ملیہ کے قائم مقام وائس چانسلر ڈاکٹر سلامت اللہ خاں صاحب نے جلسہ کی صدارت فرمائی۔

خط کتابت اردو کورس کی رپورٹ

قارئین جامعہ خط کتابت اردو کورس سے بخوبی واقف ہیں، اس کے ڈائرکٹر جناب عبدالغفار مدہولی صاحب نے اشاعت کی غرض سے اس کی سہ ماہی رپورٹ ـــ یکم جنوری

تا ۳۱ مارچ ۱۹۷۳ء ۔ بھیجی ہے جو اردو دوستوں کی واقفیت کے لیے ذیل میں شائع کی جاتی ہے:

داخلے	اس سہ ماہی میں	کل
تصلب تعلیم حاصل کرنے والوں کی تعداد	۲۱۳۹	۱۵۸۱۲
داخلہ حاصل کرنے والوں کی تعداد	۹۱۹	۶۳۱۲
دوسری		
دوسری کتاب حاصل کرنے والوں کی تعداد	۳۶۵	۱۷۲۰
تیسری		
تیسری کتاب حاصل کرنے والوں کی تعداد	۲۰۳	۷۰۱

تیسری کتاب کی یہ تعداد ایک سال کی ہے ۔ گویا ایک سال میں ۷۰۱ لوگوں نے ہمارا کورس مکمل کیا ہے ۔ ہمارے اندازے کے مطابق یہ تعداد ڈیڑھ ہزار ہونی چاہیے تھی مگر ہماری کتابوں میں اردو کے مشکل لفظوں کا تلفظ ہندی میں نہ ہونے کی وجہ سے کورس مکمل کرنے والوں کی رفتار سست ہے ۔ مئی میں شائع ہونے والی کتابوں میں یہ کمی پوری کر دی جائے گی ۔

امیر جامعہ کی تشریف آوری

امیر جامعہ جسٹس محمد ہدایت اللہ صاحب کو جب کبھی دہلی آنے کا اتفاق ہوتا ہے جامعہ ضرور تشریف لاتے ہیں ۔ شیخ الجامعہ پروفیسر محمد مجیب صاحب کی علالت کے زمانے میں دہلی آئے تھے تو ان کی عیادت کو تشریف لائے ۔ ابھی حال میں کسی کام سے پھر آنا ہوا تو ۷/ اپریل کو جمعہ کے دن شیخ الجامعہ صاحب سے ملنے کے لیے تشریف لائے ۔ اس موقع پر جامعہ کے افسران شعبہ بھی موجود تھے ، جنھوں نے امیر جامعہ سے ملاقات کی اور ان کے ساتھ چائے میں شرکت کی ۔

جامعہ

جلد ۶۷	بابت ماہ جون سنہ ۱۹۷۳ء	شمارہ ۶

فہرست مضامین

مجلس ادارت

پروفیسر محمد مجیب　　ڈاکٹر سید عابد حسین

ڈاکٹر سلامت اللہ　　ضیاء الحسن فاروقی

مُدیر

ضیاء الحسن فاروقی

شرح چندہ :

ہندوستان	سالانہ :	چھ روپے
	فی پرچہ :	پچاس پیسے
بیرونِ ہند	سالانہ :	ایک پونڈ یا تین امریکی ڈالر

خط و کتابت کا پتہ

ماہنامہ جامعہ ، جامعہ نگر ، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

طابع و ناشر : عبداللطیف اعظمی • مطبوعہ : یونین پریس دہلی ۶ • سرورق ٹائٹل : [illegible] پریس دہلی

شذرات

۱۸ مئی کو پاکستان ریڈیو سے یہ خبر ملی کہ چودھری خلیق الزماں کا کراچی میں انتقال ہوگیا۔ انا للہ و انا الیہ راجعون۔ اس خبر سے پہلے چودھری صاحب مرحوم کی علالت کی خبر آئی تھی اور نہ معلوم کیوں یہ پیدا ہوا تھا کہ ۸۴ برس کے اس بوڑھے سیاستداں کی کشتیِ حیات جو عرصے سے حالات کے سمندر میں کہیں کھوئی گئی تھی، چند لمحوں کے لئے آخری بار ابھر کر اب ڈوبنے ہی والی ہے۔ مرحوم کی زندگی کے آخری چند برس سخت اذیت اور روحانی کوفت میں گذرے، ۱۹۴۰ سے ۱۹۴۷ء تک جس مملکت کی تشکیل میں انھوں نے اپنے دل و دماغ کی ساری توانائیوں کے ساتھ حصہ لیا تھا، ۱۹۷۱ء میں اس کی شکست و ریخت انھیں اپنی آنکھوں سے دیکھنی پڑی اور انھوں نے اخلاقی جرأت سے کام لے کر اس کا اعلان کیا کہ دو قومی نظریہ غلط تھا اور قیام پاکستان برصغیر کے مسلمانوں کے لئے تباہ کن ثابت ہوا۔ اصحاب نظر جانتے ہیں کہ اعتراف شکست کے اس مرحلے تک پہونچنے میں مرحوم کو درد و کرب کی کن منزلوں سے گزرنا پڑا ہوگا، خاص طور سے ان حالات میں کہ جب پاکستان کی سرزمین مہاجرین کے لئے تنگ ہوگئی ہے، انھیں مہاجروں میں مرحوم خود بھی شامل تھے۔

چودھری خلیق الزماں ۱۸۸۹ء میں اودھ کے ایک ممتاز زمیندار گھرانے میں پیدا ہوئے، کہتے ہیں کہ ان کا تعلق لکھنؤ کے شیوخ کے اس خانوادہ سے تھا جو نوابان اودھ سے قبل لکھنؤ پر حکمراں تھا اور جس کے آثار آج بھی لکھنؤ کے بعض علاقوں میں موجود ہیں، اس دور میں خود ان کا اثر لکھنؤ کی شہری زندگی پر [illegible] قائم تھے [illegible] یوپی کی [illegible] سیاست میں تو ان کو ایک ممتاز حیثیت حاصل تھی یہیں سے انھوں نے کل ہند شہرت بھی حاصل کی، پہلے خلافت اور کانگریس کے اہم رکن کی حیثیت سے اور پھر ۱۹۳۷ کے بعد مسلم لیگ کے رہنما [illegible] کی حیثیت سے [illegible] ہندوستان میں ابھی ان کے [illegible]

ہیں اور وہ نسل جوان کی شخصیت کی رنگارنگی سے واقف تھی، ابھی موجود ہے، قرببی عزیزوں میں جامعہ ملیہ کے شیخ الجامعہ پروفیسر محمد مجیب ہیں، ان سب کو مرحوم کے انتقال کی خبر سے رنج ہوا ہوگا، ہم اس رنج وغم میں ان کے برابر کے شریک ہیں۔

مرحوم علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے اولڈ بوائے تھے، ۱۹۱۱ء میں جب جنگ طرابلس چھڑی اور پھر ۱۹۱۲ء میں جب جنگ بلقان شروع ہوئی تو ہندوستانی مسلمانوں پر اس کے اثرات گہرے پڑے اور ان کی سیاسی زندگی میں ایک انقلاب رونما ہوا، خاص طور سے نوجوان مسلمانوں میں یورپین طاقتوں کے خلاف نفرت و مقاومت کا شدید جذبہ پیدا ہوا، علی گڑھ کے طلبا اس سلسلہ میں پیش پیش تھے، چودھری صاحب کی سیاسی زندگی کا آغاز اسی ماحول میں ہوا، چنانچہ ڈاکٹر مختار احمد انصاری مرحوم کی قیادت میں جب ایک طبی وفد ترکی کے لئے روانہ ہوا تو وہ بھی اس میں شامل ہو گئے۔ اس وفد کی واپسی کے بعد انھوں نے اپنی تعلیم مکمل کی اور علی گڑھ سے بی اے اور ایل ایل بی کیا اور لکھنؤ آ گئے۔ ۱۹۱۹ء میں انھوں نے لکھنؤ میں ایک آل پارٹیز کانفرنس طلب کی جو تحریک خلافت کا نقطۂ آغاز تھی، بعد میں وہ پورے جوش وخروش کے ساتھ تحریک خلافت میں شامل ہو گئے۔

لکھنؤ کی عام شہری زندگی میں وہ میونسپل بورڈ کے چیرمین کی حیثیت سے پوری طرح اور برسوں دخیل اور اثر انداز رہے۔ ۱۹۲۳ء سے ۱۹۴۴ء تک تھوڑے تھوڑے وقفہ سے وہ برابر چیرمین منتخب ہوتے رہے، اسی لئے لکھنؤ شہر کی صفائی اور آرائش وآراستگی میں ان کا خاص حصہ تھا۔ اس حیثیت سے بھی اہل لکھنؤ انھیں گذشتہ بیس پچیس برس میں یاد کرتے رہے ہیں اور آئندہ بھی عرصہ تک یاد رکھیں گے۔ مرحوم جب تک کانگریس کے جھنڈے تلے جنگ آزادی میں شریک رہے، ان کا شمار ملک کے ممتاز رہنماؤں سے تھے، خاص طور سے ان کے خیالات پر گاندھی جی، سی آر داس اور موتی لال نہرو کی بہت گہری چھاپ تھی، اور وہ ان تینوں لیڈروں کا بہت احترام کرتے تھے۔ وہ کم وبیش ۱۹۳۷ء

تک کانگرس میں شامل رہے اور ایک فعال اور موثر رہنما کی حیثیت سے شامل رہے۔ ۱۹۳۷ء کے صوبائی انتخابات کے بعد یو۔پی میں وزارت بنانے کے سلسلہ میں صورت حال کچھ ایسی پیدا ہوئی کہ مرحوم کانگرس سے سخت ناراض ہو گئے اور پھر تو انھوں نے تہیہ کر لیا کہ وہ مسلم لیگ کو جس کے ٹکٹ پر وہ کامیاب ہوئے تھے، زندہ کر کے ہی چھوڑیں گے (اس وزارت سازی کے سلسلہ میں مختلف کتابوں میں بہت کچھ لکھا جا چکا ہے، اردو داں حضرات مولانا آزاد کی انڈیا ونس فریڈم کے اردو ترجمے ہماری آزادی میں متعلقہ حصہ دیکھ سکتے ہیں۔) چنانچہ اس کے بعد اور پھر ۱۹۴۰ء میں مسلم لیگ کے اجلاس لاہور میں نظریۂ پاکستان کی تجویز منظور ہونے کے بعد ہماری ملکی و ملی سیاست میں جو کچھ ہوا اور ملک و ملت کو آگ اور خون کے جس سمندر سے گزرنا پڑا وہ ابھی حال کے واقعات ہیں، اور ان کا خمیازہ ابھی نہ معلوم ہمیں کتنا اور کب تک بھگتنا ہے۔ تقسیم کے چند ہی ماہ بعد مرحوم پاکستان چلے گئے تھے، وہاں وہ مشکل سے ایک برس پہلے آل پاکستان مسلم لیگ کے سکرٹری اور بعد میں صدر کی حیثیت سے مسلم لیگ سے وابستہ رہے، پھر وہ مشرقی پاکستان کے گورنر اور انڈونیشیا میں پاکستان کے سفیر بنے ان کی کتاب Pathway to Pakistan جو ایک طرح سے خود نوشت سوانح ہے، تقریباً نصف صدی پر پھیلی ہندوستانی اور خاص طور سے ہندوستانی مسلمانوں کی سیاسی تاریخ ہے، اس میں کئی ایسی باتیں بھی ہیں جو متنازع فیہ ہیں، پھر بھی مجموعی اعتبار سے یہ کتاب دلچسپ اور مفید معلومات پر مشتمل ہے، اس سے نئے ہندوستان کی سیاسی تاریخ مرتب کرنے میں صرف نظر نہیں کیا جا سکتا۔ ہماری دعا ہے کہ مرحوم کی لغزشوں کو اللہ تعالیٰ معاف کریں اور ان کی نیکیوں کو قبول فرما کر اپنے جوار رحمت میں جگہ دیں، آمین۔

پاکستان میں نوجوانوں کے بدلتے ہوئے نظریات کے عنوان سے اخباروں میں ایک فیچر شائع ہوا ہے، اس کے بعض ٹکڑے ہم اپنے قارئین کے لئے بلا تبصرہ شائع کرتے ہیں کہ وہ خود ہی زمانے طبعاً اسلامیہ پاکستان کی شکست کی آواز ہیں ــــــ پاکستان کے نوجوان درمیانی طبقہ کے مذہب

کے بندھن توڑ دینا چاہتے ہیں اور ہندوستان کے ساتھ بھی دشمنی اور نفرت کے رشتے کو ختم کرنے کا ارادہ رکھتے ہیں۔ کراچی یونیورسٹی کے شعبۂ عمرانیات کے پندرہ سو نوجوانوں سے جب انٹرویو لیا گیا تو ۴۸ فیصدی لڑکوں اور ۳۷ فیصدی لڑکیوں نے یہ خیالات ظاہر کیے کہ جدید سماج میں مذہب کی اہمیت ختم ہو چکی ہے۔ ۲۰ فیصدی لڑکیوں نے صاف صاف کہا کہ وہ اپنی مرضی سے شادی کریں گی۔ تعجب کی بات تو یہ ہے کہ ۱۱ فیصدی لڑکیوں نے یہاں تک کہہ دیا کہ شادی کا بندھن ضروری نہیں ہے اور اسے ختم بھی کیا جا سکتا ہے۔۔۔ ۲۲ فیصدی لڑکیوں نے خواہش ظاہر کی کہ اگر ان کے ماں باپ مخالفت نہ کریں تو وہ مشرقی لباس پہننا پسند نہ کریں گی۔

پاکستان میں پرانی نسل کے بزرگوں کو اس پر بہت تشویش ہے کہ نئی نسل کا اخلاقی معیار گرتا جا رہا ہے، خصوصاً لڑکیوں کے ترقی پسندانہ نظریات اور مذہبی و اخلاقی اقدار سے ان کی بے رخی دیکھ کر انھیں بہت دکھ ہوتا ہے۔ لیکن وہاں درمیانی طبقے کی لڑکیاں بزرگوں کی پریشانیوں سے بے پرواہ ہو کر بڑی تیزی سے ہر طرح کے پیشوں میں اپنا مقام بنانے میں مصروف ہیں۔ یہ بات بڑی دلچسپ ہے کہ سعودی عرب، لیبیا، بحرین اور قطر جیسے قدامت پسند ملک اپنی ایرلائنز کے لئے پاکستان ہی سے ایر ہوسٹس بھرتی کرتے ہیں۔ پاکستان انٹرنیشنل ایرلائنز نے ابھی حال ہی میں انکشاف کیا تھا کہ تقریباً ۵۰۰ پاکستانی لڑکیاں بطور ایر ہوسٹس غیر ملکی کمپنیوں میں کام کر رہی ہیں اور یہ سبھی لڑکیاں مسلمان ہیں۔ پاکستان کے لئے یہ تبدیلی کافی اہمیت رکھتی ہے، کیونکہ وہاں چند سال پہلے خیالات اور حالات میں اس حیرت انگیز تبدیلی کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا تھا۔

ہندوستان کے بارے میں پاکستان کی اس نئی نسل کا رویہ یہ ہے کہ اس کی اکثریت ہندوستان سے خوفزدہ تو ہے لیکن ہندوستان کے لئے اس میں نفرت کا جذبہ نہیں ہے۔ اس میں روز بروز یہ خیال بھی بڑھتا جا رہا ہے کہ ان کے لیڈر اور حکمران مذہب کے نام پر انھیں بیوقوف بناتے رہے ہیں جبکہ آج کے دور میں ساری لڑائی معاشی ہے، سیاست کا رول دوسرے نمبر پر آتا ہے اور مذہب کی اہمیت بہت کم ہو گئی ہے۔ اس کی رائے ہے کہ پاکستان، ہندوستان اور بنگلہ دیش کے سامنے صرف ایک ہی راستہ ہے اور وہ یہ کہ مساوات کی بنیاد پر تینوں ملک ایک دوسرے کے قریب آئیں اور یہ اسی وقت ممکن ہوگا جب حقیقی اقتدار ان ملکوں کے عوام کے ہاتھوں میں آ جائے گا۔

پروفیسر مسعود حسین خاں
ترجمہ : مرزا خلیل احمد بیگ

اُردو کے لسانیاتی ادب کا جائزہ*

تاریخی اعتبار سے اردو ایک مخلوط زبان ہے، جیسا کہ اس کے ایک نام ریختہ سے بھی ظاہر ہے۔ اس کی بنیاد کھڑی بولی پر قائم ہے جو نواحِ دہلی میں رائج ہے۔ ایک بازاری بولی کی حیثیت سے اس کا ارتقا بارہویں صدی عیسوی کے دوران مسلمانوں کے داخلۂ دہلی کے بعد ہوا۔ ارتقائی منازل سے گزرنے کے بعد دکن میں پندرہویں اور سولہویں صدیوں کے دوران اس نے مکمل ادبی زبان کی حیثیت اختیار کر لی۔ اٹھارہویں صدی کے آغاز میں اس کا مرکز پھر شمال کی جانب منتقل ہو گیا۔ اگرچہ اس کی اساس ہند آریائی ہے، لیکن اس کے علمی الفاظ کا ذخیرہ اور اس کی ادبی روایات خصوصی طور پر فارسی عربی نژاد ہیں۔ دہلی کی یہ بولی ادبی زبان کی حیثیت سے چار سو سال تک نشو و نما پاتی رہی، یہاں تک کہ ۱۸۰۰ء کے لگ بھگ ادبی افق پر جدید ہندی (کھڑی بولی ہندی) طلوع ہوئی۔ اس وقت سے اردو اور ہندی کا ارتقا تقریباً متوازی خطوط پر ہوتا رہا ہے۔ اپنی مشترک اساس (کھڑی بولی) کے پیشِ نظر دونوں زبانیں اکثر "ہندوستانی" کے نام سے یاد کی جاتی ہیں۔ ۱۹۴۷ء میں تقسیمِ ہند کے بعد اس صورتِ حال میں تبدیلی پیدا ہو گئی۔ دستورِ ہند میں اُردو کو چندہ خاص زبانوں

* یہ مضمون انڈیانا یونیورسٹی بلومنگٹن (ریاستہائے متحدہ امریکہ) کے مجلے Current Trends in Linguistics کے شمارہ نمبر ۵ (۱۹۶۹) میں "URDU" کے عنوان سے شائع ہوا تھا۔ اس مجلے کے ایڈیٹر ٹامس اے۔ سیبوک کی اجازت سے یہاں اس کا ترجمہ پیش کیا جا رہا ہے۔

کی فہرست میں شامل کیا گیا ہے۔ علاقائی بولی کشمیری کے باوجود ریاست جموں و کشمیر نے اسے اپنی سرکاری زبان قرار دیا ہے۔ ۱۹۶۱ء کی مردم شماری کے مطابق یہ دو کروڑ تینتیس لاکھ[1] افراد کی مادری زبان ہے۔ اس کے بولنے والے یوں تو پورے ہندوستان میں پھیلے ہوئے ہیں لیکن ان کا سب سے بڑا اجتماع اتر پردیش، بہار، مہاراشٹر اور آندھرا پردیش کی ریاستوں میں ہے۔ سرکاری زبان کی حیثیت سے اردو پاکستان میں بھی رائج ہے، اگرچہ وہاں کی علاقائی زبانیں پنجابی، سندھی، پشتو اور بلوچی ہیں۔

اُردو میں لسانیاتی مطالعے کا سلسلہ اصولی طور پر ہندی میں لسانیاتی مطالعے سے جا ملتا ہے، لہٰذا اردو پر یہ مضمون ہندی کے مضمون کا تکملہ سمجھنا چاہیے جو اس جلد میں شامل ہے۔

[ملاحظہ ہو باب از ولا ڈمر ملسٹر (مرتب)]

۱۹۴۷ء سے قبل اُردو میں لسانیاتی مطالعے

۱۹۴۷ء سے قبل اردو میں لسانیاتی مطالعے محض قواعد نویسی، تدوینِ لغت، جامعاتی تعلیم وضع اصطلاحات اور قدیم مخطوطات کی تدوین تک محدود تھے۔ اردو کی اولین قواعد یں اہلِ یورپ نے لکھی ہیں جن میں ڈچ، پرتگالی، انگریز، فرانسیسی، جرمن اور اطالوی علماء شامل ہیں۔ انھوں نے عام طور سے اردو کے لسانیاتی مواد کو اپنی اپنی زبانوں کے قواعدی ڈھانچوں میں پیش کرنے کی کوششیں کی ہیں۔ اُردو قواعد پر کسی ہندوستانی مصنف کی سب سے پہلی تصنیف "دریائے لطافت" (از انشاءاللہ خاں انشاؔ) ہے جو ۱۸۰۲ء میں منظرِ عام پر آئی۔ دراصل اس کی حیثیت قواعد کی کتاب سے کہیں زیادہ ہے، کیونکہ اس میں دہلوی اردو کی طبقاتی (Class Dialect) اور علاقائی بولیوں کو بھی دائرہ بحث میں لایا گیا ہے۔ اس قواعد کی تصنیف میں انشاءاللہ خاں

---

[1] ۱۹۷۱ء کی حالیہ مردم شماری کے مطابق اردو بولنے والوں کی تعداد تقریباً دو کروڑ چھیاسی لاکھ ہے۔

نے عربی و فارسی قواعد نویسی کی روایت کی پیروی کی ہے جس کا تسلسل چند تبدیلیوں کے ساتھ آج بھی قائم ہے۔ بیسویں صدی کے آغاز میں مولوی عبدالحق نے اردو کی سب سے جامع اور معیاری قواعد[1] تصنیف کی۔ عبدالحق نے فارسی، عربی قواعد نویسی کی روایت میں ترمیم پیدا کی اور ہندی (سنسکرت کی روایت) اور انگریزی قواعد نویسی کے اصولوں کو رواج دیا۔ اس طرح انھوں نے اس زبان کے مخصوص کردار کے ساتھ جس کا تعلق ہند آریائی نسل سے ہے کافی حد تک انصاف کیا۔

اُردو لغت نویسی کا سلسلہ سترھویں صدی کے آغاز سے جاکر مل جاتا ہے، جب کہ پہلی بار منظوم لغات کی تخلیق عمل میں آئی۔ بچوں کی زبردست تعلیمی ضرورت کو مدنظر رکھتے ہوئے ہی ایسا کیا گیا تھا۔ کیونکہ انھیں اپنی مادری زبان کے ذریعے سے ہی فارسی سیکھنا ہوتی تھی۔ اس سلسلے میں سب سے مشہور نام "خالق باری[2]" کا ہے۔ اٹھارھویں صدی کے اختتام تک یورپی علماء کے ذریعے انگریزی۔ اُردو اور اُردو۔ انگریزی لغات کی تالیف و ترتیب کا سلسلہ بھی شروع ہو گیا۔

سب سے پہلی جامع اُردو لغت — "فرہنگ آصفیہ[3]" انیسویں صدی کے آخری دہوں میں منظرِ عام پر آئی۔ اس کے بعد ابتدائی بیسوی صدی کے دوران دو اور لغات "نور اللغات[4]" اور "جامع اللغات[5]" شائع ہوئیں۔

تدوینِ لغت اور قواعد نویسی سے قطع نظر، اردو کو فروغ دینے کے سلسلے میں سب سے اہم

---

[1] "قواعد اردو"

[2] "خالق باری" غلط طور پر امیر خسرو (متوفی ۱۳۲۵ء) سے منسوب ہو گئی ہے۔ یہ بہت بعد کو سترھویں صدی کے آغاز میں تصنیف ہوئی

[3] مرتبہ مولوی سید احمد

[4] مرتبہ نورالحسن نیّر

[5] مرتبہ خواجہ عبدالمجید

خدمت بیسویں صدی کے اوائل میں جامعۂ عثمانیہ (حیدرآباد) کے دارالترجمہ نے انجام دی ہے۔ ۱۹۴۷ء سے قبل ملک میں اعلیٰ تعلیم کا صرف یہی ایک ایسا ادارہ تھا جہاں جامعاتی سطح پر ذریعۂ تعلیم ایک ہندوستانی زبان تھی۔ وحید الدین سلیم، عبدالحق اور دیگر ماہرین کی رہنمائی میں اس میںنے کے زیر اہتمام بشری علوم (Humanities) کے تمام مضامین، سماجی وطبعی سائنسوں و نیز طب اور انجینئرنگ کے لئے اصطلاحات وضع کی گئیں۔

حیدرآباد میں مخطوطات کی تدوین اور متنی تنقید Textual Criticism کے فروغ کا زمانہ بھی یہی ہے جس نے اردو ادب کی تاریخ میں ایک نئے باب کا اضافہ کیا ہے۔ عثمانیہ یونیورسٹی کے محی الدین قادری زور نے جن کا تعلق بیرونِ ملک میں تربیت یافتہ ماہرینِ لسانیات کی سب سے پہلی نسل سے تھا، توضیحی (Descriptive) اور تاریخی لسانیات پر دو اہم کتابیں تصنیف کیں۔ لندن اور پیرس میں اپنے قیام کے دوران انھوں نے کیموگراف (Kymograph) اور پیلیٹو گرامز (Palatograms) کی مدد سے دکنی اردو کا سب سے پہلا توضیحی تجزیہ "Hindustani Phonetics" (ہندوستانی صوتیات) کے نام سے ۱۹۳۰ء میں پیش کیا۔ یہی وہ زمانہ ہے جب اردو کے آغاز و ارتقاء کے بارے میں اختلافات پیدا ہونے شروع ہوئے اور محمود شیرانی[۵] اور ٹی۔ جی۔ بیلی[۶] جیسے علماء نے یہ خیال پیش کیا کہ اردو کا ارتقاء پنجابی زبان سے ہوا ہے۔ محی الدین قادری زور[۷] اور سنیتی کمار چٹرجی کے خیال میں اردو اس زبان سے پیدا ہوئی ہے جو لاہور سے لے کر دریائے گنگا کے سواحل تک ایک وسیع علاقے میں بولی جاتی تھی۔

---

[۵] "پنجاب میں اردو" (لاہور، ۱۹۲۸ء)

[۶] "اردو لٹریچر" (دی ہیریٹیج آف انڈیا سیریز، لندن، ۱۹۳۲ء)

[۷] "ہندوستانی لسانیات" (حیدرآباد، ۱۹۳۲ء)

مابعد ۱۹۴۷ء

۱۹۴۷ء میں اُردو کے لسانیاتی مطالعے کو چھ بڑے حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے :

(۱) اُردو کی قواعدیں

(۲) اُردو زبان کی تاریخیں

(۳) صوتیاتی (Phonetic) اور تجصوتیاتی (Phonological) سطحوں پر اردو کے توضیحی تجزیے

(۴) تدوینِ لغت

(۵) اصلاحِ رسمِ خط

(۶) قدیم متون کی تدوین

ا ـ ۱۹۴۷ء کے بعد لکھی جانے والی سب سے اہم قواعد ٹی۔ گراہم بیلی کی ہے جو اس کے ایک مرتب جے۔ آر۔ فرتھ کے قول کے مطابق "ایک ایسی کتاب ہے جس کی اساس مشہور ماہر ہندیات گراہم بیلی کے فراہم کردہ مواد پر قائم ہے جسے چھوڑ کر وہ ۱۹۴۲ء میں انتقال کر گئے تھے۔" بیلی کی پس مرگ تحریروں میں دو طرح کے مواد شامل تھے۔ ایک جسے وہ قواعد کی شکل دینا چاہتے تھے اور دوسرا جس کی مدد سے وہ ہندوستانی کا لسانی نصاب (Language Course) ترتیب دینا چاہتے تھے۔ اس تصنیف کی ترتیب کی ذمہ داری اے۔ ایچ۔ ہارلے اور جے۔ آر۔ فرتھ نے سنبھالی۔ فرتھ نے اس کتاب کا مقدمہ بھی لکھا جس میں اردو کے تلفظ اور املا پر روشنی ڈالی۔ اس مقدمے میں اتفاقی طور پر اردو صوتیوں (Phonemes) کا تجزیہ بھی کیا گیا ہے جو پہلی بامعنی کوشش ہے۔ ان صوتیوں کو فرتھ نے آوازوں (Sounds) کا نام

لہ "ٹیچ یور سلف ہندوستانی" (لندن، ۱۹۵۰ء) ؛ طبع جدید "ٹیچ یور سلف اردو" (لندن، ۱۹۵۶ء)

دیا ہے۔ جس رسم خط کو استعمال کیا گیا ہے وہ بین الاقوامی صوتیاتی رسم خط (I P A) ہے۔ جہاں تک گردانوں (Declensions) اور حالتوں (Cases) کے مسائل کا تعلق ہے گراہم بیلی کی اس کتاب میں بڑے اہم مشاہدات ملتے ہیں۔ اردو فعل (جو اس زبان کی قواعد کا سب سے پیچیدہ حصہ ہے) کی بحث بھی بڑی پُر معنی ہے اور روایتی قواعد نویسوں کی بحث سے بالکل مختلف حیثیت رکھتی ہے۔ اردو میں "نے" کے استعمال اور الفاظ کی تکرار کے بارے میں بیلی نے جو باتیں کہی ہیں ان میں نیاپن موجود ہے۔

۲۔ مسعود حسین خاں کی کتاب "مقدمۂ تاریخ زبان اردو"[۱] سب سے پہلے ۱۹۴۸ء میں منظر عام پر آئی۔ اس تحقیقی تصنیف کی اہمیت اس وجہ سے ہے کہ اس میں اردو کی ابتدا اور ارتقا کی بحث کو نئے تناظر میں رکھ کر پیش کیا گیا ہے۔ اس میں مصنف نے اردو کی ابتدا کے بارے میں مختلف نظریات کی بڑی خوبی کے ساتھ تنقید کی ہے اور ان بولیوں کی نشاندہی کی ہے جنھوں نے اس زبان کے ارتقا میں اہم رول ادا کیے ہیں۔ مصنف نے جس بنیادی نظریے کی تشکیل کی ہے وہ یہ ہے کہ قدیم اردو کی اساس دہلی کی ہریانی بولی پر قائم ہے، جب کہ جدید اردو نواحِ دہلی کی ایک دوسری بولی، کھڑی بولی کی بنیادوں پر معیاری بنائی گئی ہے۔

اس تصنیف کے بعد جو دوسری اہم تصنیف ۱۹۵۵ء میں منظر عام پر آئی وہ شوکت سبزواری کی "اردو زبان کا ارتقا" تھی۔ اردو کی ابتدا سے متعلق شوکت سبزواری کے بیانات ہند آریائی لسانی تاریخ کے تارِ عنکبوت میں اُلجھ کر رہ گئے ہیں۔ کیونکہ موصوف نے جدید ہند آریائی دور کی حقیقی بولیوں کو زیر بحث لانے کے بجائے اردو کا رشتہ پالی زبان سے جوڑنے کی کوشش کی ہے۔

---

[۱] طبع اول (دہلی، ۱۹۴۸ء)؛ بعد نظر ثانی (علی گڑھ، ۱۹۵۸ء)

۳۔ اردو لسانیات کے میدان میں علمی کاموں کا تعلق بہت دنوں تک لندن اسکول آف اورینٹل اینڈ افریکن اسٹڈیز اور سوربون سے رہا تھا۔ لندن اسکول میں ٹی۔ گراہم بیلی تھے جو "ہندوستانی کے سب سے ممتاز یورپی عالم سمجھے جاتے تھے۔"[۱۱] اور پیرس کی یونی ورسٹی میں ماہر ہندیات ژول بلوک کی عظیم المرتبت شخصیت تھی۔ ۱۹۴۷ء کے بعد اردو لسانیات کے میدان میں سب سے متحرک شخصیت جے۔ آر۔ فرتھ کی تھی۔ لندن یونیورسٹی میں لسانیات کے پروفیسر مقرر ہونے سے قبل فرتھ نے عرصۂ دراز تک ہندوستان میں قیام کیا تھا جس کی وجہ سے انھیں اردو صوتیات کے مسائل سے گہری دلچسپی پیدا ہو گئی تھی۔ جے۔ آر۔ فرتھ جنھوں نے توضیحی لسانیات میں اپنے عروضی نظریے (Prosodic Approach) کا آغاز کیا تھا، اور ہندوستانی اسکالروں کی ایک جماعت نے چوتھے دہے کے آخری سالوں کے دوران بیلی کے نظریات کا اپنی اپنی زبانوں پر اطلاق شروع کر دیا تھا۔ ۱۹۵۵ء میں مسعود حسین خاں نے

A Phonetic and Phonological Study of Word in Urdu

(اردو لفظ کا صوتیاتی اور تجصوتیاتی مطالعہ) شائع کی۔ لفظ کی سطح پر اردو کی عروضیات (Prosodies) کا تجزیہ کرنے کی یہ سب سے پہلی کوشش تھی۔ لندن اسکول کا عروضی نظریہ (Prosodic Approach) اگرچہ خالص علمی (Theoretical) اعتبار سے اطمینان بخش ہے، لیکن اس نے تجصوتیاتی تجزیے کے میدان میں کوئی واضح نتائج مرتب نہیں کیے ہیں۔ اور نہ ہی یہ صوتیے (Phoneme) کے نظریے کو رد کرنے میں کامیاب ہو سکا ہے۔ اگر یہ ایک طرف اس تصور کو جسے سپیر نے "صوتیاتی عناصر کی حرکیات" کہا ہے، اہم قرار دیتا ہے تو دوسری طرف اصوات (Sounds) اور عروضیات (Prosodies) کے عمومی نظریے کے تحت صوتی اقطاع (Segments) کو نظر انداز کرتا ہے۔

---

[۱۱] جے۔ آر۔ فرتھ (مرتب)، "ٹیچ یورسلف ہندوستانی" (مقدمہ)

اُردو علمیت کا جہاں تک توضیحی لسانیات میں دخل ہے، اس میدان میں اصل سرگرمی کا آغاز ۱۹۵۴ء سے ہوتا ہے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب "لنگوسٹک سوسائٹی آف انڈیا" کی سرپرستی میں اور "روک فیلر فاؤنڈیشن" کی مالی امداد سے لسانیات کے موسم گرما کے اسکولوں کا پونا میں آغاز ہو چکا تھا۔ اس وقت سے لسانیات کے موسم گرما کے اسکول سالانہ طور پر برابر منعقد ہو رہے ہیں۔ اردو کے جن عالموں نے ان اسکولوں میں فیکلٹی کے ممبروں یا امیدواروں (اگرچہ ان کی تعداد بہت تھوڑی تھی) کی حیثیت سے شرکت کی، انھوں نے مضامین لکھ کر اپنی لسانیاتی معلومات کا اطلاق پہلی بار اپنی زبان کے مختلف صوتیاتی پہلوؤں پر کرنا شروع کر دیا۔ عبدالقادر سروری نے تو اردو کے خصوصی حوالے کے ساتھ عام لسانیات پر "زبان اور علم زبان" (حیدرآباد، ۱۹۵۶ء) کے نام سے ایک درسی کتاب تک مرتب کر ڈالی۔ چودھری محمد نعیم، گیان چند جین اور گوپی چند نارنگ نے اپنے متعدد مضامین[۳۵] میں اردو کے مختلف صوتیوں بالخصوص اردو کے دوہرے مصوتے (Diphthong) کی نوعیت سے بحث کی۔ گوپی چند نارنگ نے دلوی اردو کی ایک طبقاتی بولی، کرخنداری[۳۶] پر ایک اہم کتابچہ بھی شائع کیا ہے۔ طبقاتی بولی کا یہ دلچسپ مطالعہ ان محققین کے لئے بڑی اہمیت رکھتا ہے جو اردو کی ابتدا کے مسئلے میں الجھے ہوئے ہیں، کیونکہ اس میں قدیم اردو کی بے شمار لسانی خصوصیات پائی جاتی ہیں۔ اسی طرح کا ایک اور باقاعدہ مطالعہ بہادر سنگھ نے بھی اپنے کتابچے[۳۷] The Dialect of Delhi (دہلی کی بولی) میں کیا ہے، لیکن ان کے اس مطالعہ کی بنیاد بھی وہی محدود مواد ہے۔

ہندی، اردو الفاظ کا ایک اہم صوتیاتی مطالعہ اشوک آر۔ کیلکر نے اپنی کتاب

---

[۳۵] مطبوعہ "اردو ادب" (۱۹۵۸ء—۵۹ء) اور "ہماری زبان" (۱۹۶۰ء—۶۲ء)

[۳۶] شائع کردہ منشی رام منوہر لال (دہلی، ۱۹۶۱ء)

[۳۷] ساؤتھ ایشین اسٹڈیز ۳ (نئی دہلی، ۱۹۶۶ء)

Studies in Hindi-Urdu I: Introduction and Word [15] Phonology (ہندی اُردو کے مطالعے I : تعارف اور لفظی تجصوتیات) میں کیا ہے۔ مصنف جو نہ تو اُردو کا اہل زبان ہے اور نہ ہی ہندی کا، ان زبانوں کی صوتیاتی خصوصیات کا بڑا اچھا تجزیہ پیش کیا ہے۔ مصنف سے مواد کے بارے میں سوال کیا جا سکتا ہے جسے بعض اوقات ہم بہت مستند قرار نہیں دے سکتے۔

لسانیات کے مشاہیر اساتذہ مثلاً پروفیسران ایم۔ آر۔ ہاس، اے۔ سی۔ گارسیا اور یو۔ وَین رِخ کی لائق رہنمائی میں اُردو کے ایک نوجوان اسکالر عبدالعظیم نے اردو کے توضیحی تجزیے کے سلسلے میں بہت ہی اہم کام کئے ہیں۔ ان کے چند قابل ذکر مضامین[16] جو ابھی غیر مطبوعہ ہیں یہ ہیں: (۱) Approach To Hindustani Phonology: European and American (ہندوستانی تجصوتیاتی کا طرز استدلال: یورپی اور امریکی) (۲) Urdu Phonemes in Jakobsonian Features (اردو صوتیے جوکوبسنی خصوصیات کے تحت)

اپنے پہلے مضمون میں انھوں نے تجصوتیات کے عروضی نظریے (جو لندن یونیورسٹی کے جے۔ آر۔ فرتھ کی علمی اختراع ہے) کا موازنہ مختلف ہندوستانی اور امریکی ماہر لسانیات کے ہندی اردو کے تجصوتیاتی تجزیے سے کیا ہے۔ اس موازنے سے عروضی نظریے کا حسن و قبح واضح طور پر سامنے آجاتا ہے۔

پاکستان میں لسانیاتی سرگرمیوں کا دائرہ کار زیادہ تر "لسانیاتی تحقیقاتی گروپ" تک

---

[15] دکن کالج (پونا، ۱۹۶۵ء)

[16] یہ مضامین مصنف سے دستیاب ہو سکتے ہیں جو ان دنوں کولمبیا یونیورسٹی کے مشرق وسطیٰ کی زبانوں اور تہذیبوں کے شعبے میں اسسٹنٹ ہیں۔

ہی محدود ہے جس نے "پاکستانی لسانیات" (لاہور، ۱۹۶۲ء اور ۱۹۶۳ء) کی دو جلدیں شائع کی ہیں۔ پہلی جلد کے مشمولات میں چند اہم مضامین یہ ہیں: "پنجابی اور اردو کی مشترک ترکیبی ساخت" از حمید احمد خاں، "اردو کے فقرۂ اسمیہ کا مطالعہ" از انور الیس دل۔ دوسری جلد میں عافیہ دل کے "بنگالی اور اردو کے اسمیہ فقروں کا تقابلی مطالعہ" جیسے اہم مضامین کے علاوہ دوسرے قابل ذکر مضامین مثلاً "پاکستان میں لسانیات اور زبان کے عالموں کی ڈائرکٹری"[۱۷] وغیرہ بھی شامل ہیں۔

اردو افعال پر دوسرا اہم کام ایک روسی اسکالر سونیا چرنکووا[۱۸] نے کیا ہے۔ اردو کی فعلی شکلوں کے بارے میں جو لا محدود ہیں، انھوں نے بڑی لسانیاتی بصیرت کے ساتھ غور کیا ہے۔ لیکن ان کے طریقۂ استدلال سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ ان عوامل سے زیادہ با خبر نہیں ہیں جو موجودہ لسانیات کے میدان میں امریکہ اور دوسرے مقامات میں ظہور پذیر ہوئے ہیں۔ دکنی اردو کی ایک قواعد "دکھنی ہندی کا اُدگم اور وِکاس" (الہ آباد، ۱۹۶۴ء) کے نامناسب عنوان کے تحت ابھی حال میں شری رام شرما نے شائع کی ہے۔ یہ اپنے طرز کی پہلی تصنیف ہے جس کی اساس دکن کی پندرھویں یا اٹھارہویں صدی عیسوی کی قدیم اردو کے کثیر ادبی سرمایے پر قائم کی گئی ہے۔ یہ ایک تاریخی قواعد ہے جس میں تحریری دکنی کے اردو صوتیوں کی نئے نقطۂ نظر سے توضیح کی گئی ہے۔

---

۱۷ [پاکستان میں اردو کے مطالعے پر مزید معلومات کے لئے ملاحظہ ہو اس جلد کا باب از انور الیس دل (مرتب)]

۱۸ مس سونیا چرنکووا نے ۱۹۶۵ء میں ہندوستان میں اپنے قیام کے دوران اپنا مقالہ براہِ راست اردو میں لکھا۔ اس مقالے پر ماسکو یونیورسٹی کی جانب سے انھیں پی ایچ ڈی کی ڈگری دی گئی۔ یہ مقالہ اب بھی غیر مطبوعہ ہے۔ مس چرنکووا ان دنوں تاشقند یونیورسٹی (روس) میں اردو کی لکچرر ہیں۔

۴ ـــ حال میں اردو لغت نویسی کے میدان میں بھی کچھ اہم کام ہوئے ہیں۔ جعفر علی خاں اثر نے فرہنگ اثر کے نام سے اپنی ایک جلدی لغت شائع کی ہے جو دراصل اُردو کی مشہور لغت "سرمایۂ زبانِ اردو" (از جلال لکھنوی) کی شرح ہے۔ زبان اور محاورے کے بارے میں اثر بےحد راسخ العقیدہ واقع ہوئے تھے۔ اگرچہ اُردو برصغیر کے دور دراز علاقوں میں بھی پھیلی ہوئی ہے اور اس کی ایک سے زائد شکلیں رائج ہیں، لیکن موصوف ہمیشہ اردو کے لکھنوی محاورے پر ہی نظر رکھتے تھے۔ لکھنؤ اسکول کے ایک دوسرے اسکالر مہذب لکھنوی نے اپنی سیر حاصل لغت "مہذب اللغات" (لکھنؤ، ۱۹۵۸ء) چار جلدوں میں شائع کی ہے۔ یہ انفرادی کوشش کا نتیجہ ہے۔ اگرچہ اس لغت کی تدوین وسیع پیمانے پر کی گئی ہے لیکن لغت نویسی کے بارے میں مصنف کے نظریات بہت ہی محدود ہیں۔ مصنف نے جن کا تعلق ایک اعلیٰ ادبی خاندان سے ہے، کسی معیار یا روزمرہ کے لئے خود اپنی زبان کو سند مانا ہے۔

تدوینِ لغت کا سب سے جامع کام پاکستان کے ترقیِ اُردو بورڈ نے (جو حکومت کی کفالت سے قائم کیا گیا ہے) اپنے ذمے لیا ہے۔ انگریزی زبان کی غیر معمولی آکسفرڈ ڈکشنری کے نمونے پر یہ بورڈ اردو کی ایک عظیم لغت کی تدوین میں لگا ہوا ہے۔ یہ کام ابھی اپنی ابتدائی منازل میں ہے اور اصلی ذرائع سے ابھی صرف الفاظ کی فراہمی کا کام جاری ہے۔ بورڈ کا سہ ماہی مجلہ "اُردو نامہ" اس لغت کے نمونے پابندی سے شائع کر رہا ہے۔ اس میں اُردو الفاظ کے مسائل پر بھی دلچسپ مضامین شامل ہوتے ہیں۔

۵ ـــ اردو کے عالموں کے لئے اردو رسم خط ہمیشہ ایک مسئلہ بنا رہا ہے۔ دراصل ایک ہند آریائی زبان کو ضبطِ تحریر میں لانے کے لئے فارسی، عربی رسم خط کو توسیعی شکل دے کر ہی اردو رسم خط وضع کیا گیا ہے۔ مرورِ ایام میں ایک طرف تو اس میں بہت سی تبدیلیاں واقع ہوئیں اور دوسری طرف، جہاں تک عربی حروف کا تعلق ہے اس زبان کے اثر کی وجہ سے یہ رسم خط جوں کا توں رہا۔ نتیجۃً بعض اوقات ایک ہی آواز کے لئے چار چار حروف پائے جاتے ہیں۔ چونکہ

حروف کی شکلیں ابتدائی، درمیانی اور آخری حالتوں میں بدلتی رہتی ہیں لہٰذا اس کے ٹائپ اور طباعت میں بیحد دشواریاں پیش آتی ہیں۔ ۱۹۴۷ء سے قبل بھی مولوی عبدالحق کی لائق رہنمائی اور تحریک کے زیر اثر عبدالستار صدیقی، پنڈت دتاتریہ کیفیؔ، مسعود حسن رضوی ادیب اور سجاد مرزا جیسے علماء اردو رسمِ خط کی اصلاح کے کاموں میں لگے ہوئے تھے۔ یہی دلچسپی ہارون خاں شروانی جیسے عالموں میں پیدا ہوگئی جنھوں نے ۱۹۵۵ء میں "اردو رسم خط اور طباعت" کے موضوع پر ایک کتابچہ شائع کیا۔ اردو کے رسمِ خط کو عربی، فارسی سے رومن یا ہندی رسمِ خط میں بدلنے کی مختلف عالموں کی تجاویز پر شروانی صاحب نے بہت سنجیدگی کے ساتھ غور کیا ہے اور اردو رسمِ خط کی سخت اصلاح کی تجاویز مثلاً اس طرح کے عربی صوتیوں مثلاً /ث/، /ط/، /ض/، /ظ/، /ص/، /ذ/، /ح/ اور /ع/ کی نمائندگی کرنے والے غیر ضروری حروف کو متروک قرار دینے پر بھی روشنی ڈالی ہے۔

جب کہ بحث ومباحثے کا سلسلہ ابھی جاری ہے، نہ تو ہندوستان میں اور نہ ہی پاکستان میں کوئی ایسا عملی قدم اٹھایا گیا ہے جس سے ایک اصلاح شدہ رسمِ خط سامنے آجائے یا اردو لکھنے کے لئے رومن رسمِ خط کو ہی اپنا لیا جائے۔ اردو کے حفیف مصوتوں کو ظاہر کرنے والی اعرابی (Discritical Marks) کے نظام تک کی پابندی نہیں کی جاتی، اگرچہ اس طرح کا طریقہ ۱۹۴۷ء سے بہت پہلے انجمن ترقی اردو نے ایجاد کر دیا تھا۔

۶۔ اردو عالموں میں متنی تنقید (Textual Criticism) اور قدیم اردو متون کی تدوین سے حالیہ دلچسپی پیدا ہو چلی ہے۔ چونکہ اردو کے بے شمار مخطوطات اب بھی غیر مدوّن پڑے ہوئے ہیں، لہٰذا یہ محسوس کیا گیا کہ قبل اس کے اردو زبان یا ادب کی کوئی تاریخ مرتب کی جائے ان مخطوطات کا منظر عام پر آنا لازمی ہے۔ عثمانیہ یونیورسٹی (حیدرآباد) اور دہلی یونیورسٹی کے اردو کے شعبوں نے علی الترتیب "قدیم اردو"[۱۵]

---

[۱۵] ایڈیٹر: مسعود حسین خاں (حیدرآباد، ۱۹۶۵ء)؛ اس میں شامل "کدم راؤ پدم راؤ"؟ "کہت کہانی" (از افضل) کا مخطوطہ ابتدائی سترھویں عیسوی سے تعلق رکھتا ہے۔ شمالی ہند کی یہ سب سے قدیم شعری تصنیف ہے۔

اور "اردوئے معلیٰ"[1] جیسے قابل قدر تحقیقی مجلّے شائع کر کے اس میدان میں انتہائی سرگرمی کا مظاہرہ کیا ہے۔ جس طرح "اردوئے معلّیٰ" (دہلی، ۱۹۶۲ء) کا ایک خصوصی شمارہ اردو لسانیات سے متعلق مضامین کے لئے وقف کر دیا گیا تھا۔ اسی طرح "قدیم اردو" کی پہلی جلد میں پانچ مخطوطات کی اشاعت عمل میں آئی۔

اردو کے دو عالموں، مالک رام اور مختار الدین احمد نے مشترکہ طور پر ابتدائی اٹھارہویں صدی عیسوی کے ایک مخطوطے "کربل کتھا" (پٹنہ، ۱۹۶۵ء) از فضلی کی تدوین کا کام انجام دیا ہے جس کا واحد نسخہ مغربی جرمنی کی ٹوبن گن یونی ورسٹی کی لائبریری میں بے توجہی سے پڑا ہوا تھا۔ "کربل کتھا" شمالی ہندوستان کی ابتدائی اردو کا نمونہ ہے اور لسانیات کے عالموں کے لئے قدیم اردو کے بہترین سرچشمے کی حیثیت رکھتا ہے۔ اسی عہد کا ایک اور اہم مخطوطہ "قصۂ مہر افروز و دلبر" ہے جو عیسوی خاں بہادر کی تصنیف ہے۔ اسے حال میں مسعود حسین خاں نے مدوّن کیا ہے۔ اپنے عہد کی بول چال کی زبان میں یہ ایک طویل قصہ ہے، اس لئے اس میں دلچسپ لسانیاتی مواد کا بے پناہ ذخیرہ شامل ہے۔ یہ دونوں تصانیف تاریخ زبان اردو کے طالب علم کے لئے بیحد قیمتی سرمایہ ہیں۔ یہ اس زبان کی تاریخ کے ایک اہم خلا کو پر کرتی ہیں۔ اردو کی ابتدا کے نظریے اور پندرہویں اور سولہویں صدیوں کے دوران دکن کے اجنبی لسانی ماحول میں اس کے تسلسل کا ثبوت بھی ان تصانیف کی مدد سے فراہم ہو جاتا ہے۔ اس دور سے تعلق رکھنے والے شمالی ہند کے اردو مخطوطات جیسے ہی منظر عام پر آئیں گے، یہ بات روشن ہو جائے گی کہ دکنی اُردو، اُردو کی بگڑی ہوئی شکل ہرگز نہیں ہے، بلکہ یہ وہی زبان ہے جو چودھویں اور پندرہویں صدیوں کے دوران نواح دہلی میں بولی جاتی تھی۔ جنوب (دکن) کے دُور افتادہ خطے میں جا کر نو آباد ہونے کی وجہ سے یہ جامد ہو گئی جب کہ بعد کی صدیوں میں شمالی ہند میں اسی زبان کا ارتقا ایک

---

[1] اس شمارے کے چند قابل ذکر مضامین یہ ہیں: "اُردو صوتیات کا خاکہ"، "اردو کی ابتدا" وغیرہ

نئی شکل میں ہوا۔

تتمہ

آخر میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ اردو عالموں نے جن مخصوص میدانوں میں دلچسپی لی ہے وہ یہ ہیں : تدوین لغت، قواعد نویسی اور متنی تنقید۔ توضیحی تجزیے کی ابھی صرف ابتدا ہوئی ہے۔ دکنی اردو کا سب سے پہلا توضیحی تجزیہ محی الدین قادری زورؔ نے ۱۹۳۰ء میں کیا تھا۔ توضیحی لسانیات سے حقیقی معنوں میں دلچسپی اس وقت سے پیدا ہوئی جب ۱۹۵۴ء میں لسانیات کے موسم گرما کے اسکولوں کا آغاز عمل میں آیا۔ توضیحی تجزیے کے میدان میں آج بھی جو کام ہوئے ہیں وہ بہت جزوی اور ادنیٰ حیثیت رکھتے ہیں۔ اردو میں لسانیاتی مطالعے کا تاریخی پہلو بھی غیر اطمینان بخش ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اردو کے محققین میں سنسکرت کی علمی استعداد کی بیحد کمی پائی جاتی ہے۔ اُردو زبان کی زیادہ تر تاریخیں انھیں مواد کو بنیاد مان کر لکھی گئی ہیں جو ہند آریائی کے عالموں کی شائع کردہ ہیں۔ لسانیات کا کوئی شعبہ یا ادارہ ایسا نہیں ہے جو صرف اردو کے لئے مختص ہو۔ اُردو میں لسانیاتی تحقیقات کا کام ہندو پاک کی مختلف یونی ورسٹیوں کے اردو کے شعبوں کے زیر اہتمام ہوتا ہے جن کے صدر عام طور پر ادبی رجحانات کے حامل ہوتے ہیں۔ ایسے حالات میں وہ نہ تو لسانیات کے ساتھ انصاف کر پاتے ہیں اور نہ ہی ادب کے ساتھ۔

تحریر: استاذ محمد طنطاوی
ترجمہ: محمد اجتبا ندوی

جامع ازہر

استاذ محمد طنطاوی اور ان کے رفقار کویت کے رسالہ "العربی" میں ہر ماہ اپنے کسی ایک معلوماتی سفر کے تاثرات پیش کرتے ہیں۔ جنوری ۷۳ء کے شمارے کے "معلوماتی سفر" کا ترجمہ پیش خدمت ہے۔ (مترجم)

مصر کا دارالسلطنت قاہرہ اور جامع ازہر ابتدار سے آج تک ایک دوسرے سے وابستہ اور ایک ہی لڑی میں منسلک ہیں، ازہر قاہرہ کی سب سے بڑی مسجد، سب سے قدیم یونیورسٹی ازہر اس کی عظمت کا نشان، اور اس کی تاریخ کا حصہ ہے۔

مصر اور عالم اسلام فکر و عقیدہ اور علم و دانش میں ازہر کا رہون منت ہے۔ اسلامی یونیورسٹیوں میں اس کا مقام سب سے قدیم اور سب سے عظیم ہے، طلبہ کے حلقۂ درس۔ جو مسجد کے صحن یا اس کی گیلریوں میں اساتذہ و مشایخ کے ارد گرد قائم ہوئے تھے ـــــ ترقی کر کے نئے طرز کے کلاس روم، لیکچرز ہال، سائنسی معامل و تجرباتی شعبوں کی شکل میں رونما ہو چکے ہیں، جامع ازہر چند دینی علوم کے تدریسی مرکز کے بجائے اب دینی علوم کے ساتھ ساتھ عصری علم و ادب، طب، انجنیئرنگ اور سائنس کا مرکز بن چکی ہے، اس سے قبل فلکیات اور طب کے علاوہ غیر دینی علوم میں سے کسی اور چیز کی وہاں گنجائش نہ تھی،

مصر اور ممالک اسلامیہ کے کروڑوں علماء دین اس جامع مسجد سے فیضیاب ہوئے، ایک ہزار سال سے یہ مقدس پیغام کی حامل اور دین وعلم کا گہوارہ ہے، یہ گردش زمانہ سے دوچار ہوکر باقی رہی، حملہ آوروں کا سامنا کر کے مستحکم رہی، اپنے اساتذہ اور طلباء میں سے لیڈر، رہنما اور مجاہدین پیدا کئے، جنھوں نے آزادی کی مشعلیں روشن کیں، ملک و ملت کی بقاء کے لئے علم جہاد بلند کیا۔

اس کی آواز ہمیشہ ظلم کے خلاف الحق اور ظالموں کی زباں بندی کرتی رہی[1]، بجائے اس کے کہ ہم ازہر کے بارے میں کوئی تفصیل خود بیان کریں، چند مسلم وغیر مسلم علماء ورہنما کے اقوال پیش کرنے پر اکتفاء کریں گے:

ڈاکٹر پی۔ دوج (P. Dodge) اپنی کتاب "الأزہر" میں لکھتے ہیں:

"جامع ازہر بتدریج ترقی کی موجودہ منزل تک پہنچا ہے اور دین اسلام اور عربی زبان کی دس صدیوں سے امانت دار پاسباں ہے۔"

شام کے عالم اور ممتاز ادیب و انشاء پرداز شیخ علی طنطاوی رقمطراز ہیں:

"یہ ہیں علماء ازہر، کیا دنیا میں کوئی علمی درسگاہ ازہر سے زیادہ قدیم، ازہر سے زیادہ عظیم اور ازہر سے زیادہ انسانی تہذیب اور انسانی فکر میں اثرانداز ہوئی ہے؟

کون سا ادارہ ایسا ہے کہ جس سے ایک ہزار سال کی عظمت، تاریخ اور کارنامے وابستہ ہیں، ازہر ایک زبردست درہ اور مستحکم چٹان ہے سینکڑوں سال سے جس کی دیواروں سے سرکش موجیں ٹکرا کر پاش پاش ہوگئیں مگر وہ

---

[1] ہمارے اس آخری دور کی بدنصیبی رہی ہے کہ جامع ازہر سے کوئی آواز ظلم وجبر کے خلاف بلند نہیں ہو سکی، پھر بھی ہم اس کے شاندار ماضی اور عظیم خدمات کی وجہ سے مایوس نہیں ہیں۔ (مترجم)

قائم و دائم ہے ۔"

مصر کے مشہور دانشور اور ادیب استاد عباس محمود عقاد مرحوم نے ازہر سے متعلق لکھا ہے :

"اس سدا بہار ادارہ کے ہر دور کی تاریخ ، اس کے کام کے تعارف اور مداخلت کاروں کے دوران اقتدار ، قوم میں اس کے مقام و منزلت کی وضاحت کے لئے کافی ہے ، عرف ، روایت ، عقیدہ اور شہرت کے تحت مداخلت کار حاکم کو محسوس ہوتا رہا کہ یہی قوم کی آواز ہے ، اور اس کے عقیدہ کے ہمنوا حاکموں اور امت کے دلوں میں یہی روحانی قوت کا راز اور پناہ گاہ ہے ۔"

کولیر دائرۃ المعارف لکھتا ہے :

"ممالک اسلامیہ سے ہزاروں لوگ ازہر آتے ہیں ، یہ دنیا کی قدیم ترین یونیورسٹی شمار ہوتی ہے ، جس میں تحقیقی و تطبیقی علم و فن کے ساتھ ساتھ قرآن و شریعت کے علوم پڑھائے جاتے ہیں ..."

جامع ازہر مسجد سے یونیورسٹی تک

ہم ازہر کے موجودہ حالات پر گفتگو کرنے سے قبل پیچھے پلٹ کر اس جامع مسجد کی تاریخ پر ایک سرسری نظر ڈالنا چاہتے ہیں :

فاطمیوں کے کمانڈر انچیف جوہر صقلی نے ۳۵۹ھ (۹۷۱ء) میں اس مسجد کی بنیاد رکھی اور تقریباً دو برس میں اس کی تعمیر مکمل ہوئی اور ۷ رمضان ۳۶۱ھ (۹۷۳ء) میں پہلی بار اس میں نماز ہوئی ۔

لیکن جامع ازہر میں تعلیمی و تدریسی کام المعز لدین اللہ کے آخری عہد سے قبل شروع نہ

کیا جاسکا، چنانچہ اس میں پہلا درس ۳۶۵ھ (۹۷۵ء) میں قاضی القضاۃ ابو الحسن علی بن نعمان بن محمد قیروانی نے شیعی فقہ کی کتاب "الاختصار" سے شروع کیا مگر یہ ابتدا منظم تعلیم کی شکل اختیار نہ کرسکی۔ درحقیقت ازہر جامع مسجد یا یونیورسٹی کی شکل میں منظم حلقۂ درس یا درسگاہ کا درجہ ۳۷۸ھ (۹۸۸ء) سے پہلے نہ حاصل کرسکی، جبکہ خلیفہ عزیز باللہ فاطمی کے وزیر یعقوب بن کلس کے حکم سے اسے یونیورسٹی کا درجہ دے کر اس میں علمی و دینی علوم پڑھائے جانے لگے، اساتذہ کا تقرر ہوا اور ان کی تنخواہیں مقرر ہوئیں۔

اسی تاریخ سے جامع ازہر نے یونیورسٹی کا درجہ حاصل کرکے ترقی کرنا شروع کیا، اس میں دینی علوم کے ساتھ طب و فلکیات کا باقاعدہ انتظام ہوا۔ یہ وہی زمانہ ہے جبکہ یورپ قرون وسطیٰ کی شدید ترین تاریکیوں میں آنکھیں بند کئے بھٹک رہا تھا۔

ازہر کی وجہ تسمیہ

جامع ازہر پر مختلف دور اور مختلف زمانے گذرے ہیں کبھی یہ ترقی پذیر اور کبھی عدم توجہی و تنزل کا شکار رہی، اس وقت ہم اس کی ہزار سالہ تاریخ بیان کرنے سے قاصر ہیں، ہم صرف اس کے موجودہ دور کے حالات بیان کرنے پر اکتفا کرتے ہیں:

ہم نے اپنے اس معلوماتی سفر کا آغاز جامع ازہر کی زیارت سے کیا۔ آج کی جامع ازہر جوہر صقلی کی تعمیر کردہ فاطمی دور کی مکمل شکل نہیں ہے بلکہ مختلف زمانوں کے آثار اور باقی ماندہ تعمیر کا مجموعہ ہے۔

فاطمی عہد کی یادگاریں حسب ذیل ہیں:

- گنبد کے نقش و نگار، کھڑکیوں کے اردگرد کتبے، نقوش اور کوفی طرز تحریر۔
- بڑی محراب تحریروں اور نقش و نگار سمیت۔
- مشرقی ایوان کے اندرونی حصہ کی تحریریں اور نقوش جو خلیفہ حاکم بامر اللہ کے زمانہ کی یادگار ہیں۔

گنبد جو نقش و نگار اور کوفی کتبوں کے ساتھ محفوظ ہے۔

مقصورہ اور مسجد کا صحن

مسجد، مقصورہ، مسقف (چھت دار) حصہ اور صحن (کھلا ہوا غیر مسقف) پر مشتمل تھی، مقصورہ سنگ سفید کے (۷۶) ستونوں پر قائم تھا، امیر عبدالرحمٰن کتخدا نے ۱۱۶۷ھ (۱۷۵۳ء) میں مسجد میں ایک اور مقصورہ تعمیر کرایا۔ امیر نے جامع ازہر میں مزید اضافے کئے، اس نے مغربی بڑا دروازہ بنوایا جو اب مسجد کا صدر دروازہ ہے، اس دروازے کی دوبارہ از سر نو تعمیر ہوئی، لیکن اسی طرز، نقش اور سنگ مرمر کو باقی رکھا گیا ہے۔

۵ مینارے اور ۶ محرابیں :

جامع ازہر کے ۵ مینارے ہیں جن سے بیک وقت ۵ موذن اذان پکارتے ہیں، ان میں سب سے زیادہ بڑا، عالیشان ملے جلے جڑے ہوئے سرے والا وہ مینار ہے جس کو سلطان منصورہ غوری نے ۹۱۵ھ (۱۵۱۰ء) میں تعمیر کیا ہے، اس لحاظ سے وہ امتیاز رکھتا ہے کہ اس کی پہلی اور دوسری منزلوں کے درمیان دو سیڑھیاں ہیں اور ان پر چڑھنے والے ایک دوسرے کو نظر نہیں آتے ہیں۔

مسجد کی موجودہ مساحت ۱۲ ہزار مربع میٹر ہے، محرابوں کی تعداد دس تھی اب صرف چھ باقی رہ گئی ہیں، اصل محراب اور پرانے مقصورہ کی نئی محراب سب سے اہم ہے۔

ازہر کے سائبان (دار الاقامے) :

مسجد کے جنوبی حصہ صحن میں اب تک چند سائبان موجود ہیں جو جبرتیوں، ترکوں اور مغربیوں کے نام سے موسوم ہیں، ان سائبانوں میں طلبا قیام کرتے تھے، سامان رکھنے کے لئے ان

میں عربی طرز کی الماریاں بنی ہیں، طلبار کی تھوڑی تعداد اب بھی وہاں قیام کرتی ہے، ازہر کے یہ سائبان ایک قدیم تاریخی حیثیت رکھتے ہیں، مقریزی ان کے بارے میں لکھتا ہے کہ نویں صدی ہجری میں یہ دار الاقامے سات سو پچاس طلبار پر مشتمل تھے جو کچھ عجمی اور کچھ زیلعی قبیلہ سے تعلق رکھتے تھے (زیالعہ، حبشہ کی جانب بسنے والی ایک سوڈانی نسل تھی) اور مصر کے بعض دیہاتوں کے لڑکے بھی قیام کرتے تھے، ہر ایک کا سائبان ان کے نام سے تھا، یہ کل ۲۵ دار الاقامے تھے، ہر رواق کا ایک نگراں تھا، ان طلبار کے لئے کھانے کا انتظام تھا جو روزانہ ان کے سائبانوں میں پہونچایا جاتا تھا۔

ازہر کا کتب خانہ :

ازہر شریف کے اندر مغرب کی جانب سے مرکزی دروازے میں داخل ہونے والے کو اس کی بائیں طرف ازہر کا موجودہ کتب خانہ ملے گا، یہ یقیناً ازہر کا قدیم کتب خانہ نہیں ہے، جس کے بارے میں مورخین کا دعویٰ ہے کہ وہ اپنے دور کا سب سے اہم کتب خانہ تھا اگرچہ اس کی کتابوں کی تعداد کا تعین نہیں کیا گیا، ازہر کا موجودہ کتب خانہ قدیم مدرسہ "اقبغاوی" کی جگہ واقع ہے، جسے امیر اقبغا عبد الواحد نے ۷۴۰ھ میں قائم کیا تھا، ازہر میں داخل ہونے والے دائیں جانب کے مدرسہ طیبرسیہ کو کتب خانہ کی عمارت میں شامل کر لیا گیا ہے، اس مدرسہ کو مصری افواج کے سربراہ علاء الدین طیبرس نے ۷۰۹ھ میں تعمیر کیا تھا۔ کتب خانہ کے لئے یہ جگہ ۱۸۹۷ء میں مخصوص کی گئی، کیونکہ دار الاقاموں کے کتب خانوں کی بہت ساری عمدہ کتابیں مصر سے باہر جانا شروع ہوئیں، شیخ محمد عبدہؒ نے اس کے پیش نظر ان کتب خانوں کے ذمہ داروں کو اس بات پر راضی کر لیا کہ وہ اپنے کتب خانوں کو جمع کر کے ایک بڑا متحدہ کتب خانہ بنا دیں۔ اگر شیخ کی اس تجویز پر عمل نہ کیا گیا ہوتا تو ازہر کے مخطوطات اور نادر کتابوں کا ذخیرہ تتر بتر ہو کر تباہ ہو جاتا۔

اس وقت کتب خانہ چوہتر ہزار نو سو ترپن (۷۴۹۵۳) کتابوں پر مشتمل ہے، اس میں بہت سے علم وفن کے نوادرات ہیں، جو دوسری کسی لائبریری میں نہیں پائے جاتے، جامع ازہر کی لائبریری میں بڑا نقص یہ محسوس کیا جاتا ہے کہ اس کی عمارت اور محل وقوع مناسب اور کافی نہیں ہے، ۱۹۳۵ء میں جب استاذ اکبر شیخ محمد مصطفی المراغی ازہر کے شیخ منتخب ہوئے تو انھوں نے اس خامی کی جانب توجہ کی اور جامع ازہر کی دیگر عمارتوں کے ساتھ لائبریری کی عمارت تعمیر کرنے کی بھی تجویز رکھی، مگر یہ تجویز اب تک کاغذ پر ہی ہے، لیکن ہم نے سنا ہے کہ ازہر کے معاملات اور اوقاف کے وزیر کو اس تجویز کو بروئے کار لانے کی فکر ہے اور وہ ایک جدید طرز کی وسیع عمارت کتب خانہ کے لئے تعمیر کرانا چاہتے ہیں جس میں مخطوطات اور دستاویزات کا مستقل گوشہ قائم ہوگا۔

استاذ اکبر شیخ ازہر سے گفتگو:

جامع ازہر اور اس کے کتب خانہ کی ایک عاجلانہ زیارت کے بعد ہم جامع ازہر کے شیخ استاذ اکبر ڈاکٹر محمد الفحام سے ملاقات کے لئے حاضر ہوئے، آپ سار بون یونیورسٹی میں تعلیم حاصل کر چکے ہیں، آپ نے جامع کی اہمیت اور خصوصیات بیان کیں، اپنے غیر ممالک، خاص طور سے مشرق اقصیٰ اور افریقہ کے سفر کے تاثرات اور شخصی تجربات سے بڑی خوش اسلوبی اور مناسب طور پر روشناس کرایا، شیخ نے فرمایا کہ دنیا کے مسلمان جامع ازہر اور اس کے علماء اور اس کے پیغام کو بڑی قدر، احترام اور عظمت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔

آپ نے جامع ازہر، اس کے اداروں، اس کی خدمات، اور اس کے عنایات پر روشنی ڈالی، جس کی ضوء افشانی سارے عالم اسلام کو منور کرتی ہے، آپ نے جدید ازہر یونیورسٹی کے کے بارے میں بتایا کہ وہ مختلف عملی اور نظری شعبوں اور کالجوں پر مشتمل ہے اور تمام ممالک اسلامیہ کے طلباء ہر شعبہ میں شوق و ذوق سے داخل ہونا چاہتے ہیں۔

ڈاکٹر مخام صاحب نے اپنی گفتگو کے دوران رسالہ "العربی" کی تعریف اور توصیف فرمائی، فرمایا کہ یہ عالم عرب کا تنہا رسالہ ہے جو اس اعتبار سے بے حد کامیاب ہے کہ بیک وقت علمی، دینی، ثقافتی اور ادبی مضامین پر مشتمل ہوتا ہے، جو اس کے علاوہ کسی اور رسالہ میں اکٹھا ملنا مشکل ہے۔

جامع ازہر، اس کی ترقی، اصلاح اور توسیع :

ازہر کی تاریخ میں بہت سی، اصلاحات، اور ترقیاں ہوئیں حالانکہ مصر پر عثمانی فتح (ترکی سلطنت) ۹۲۳ — ۱۲۱۳ھ (۱۵۱۷ — ۱۷۹۸ء) کے زمانہ میں ازہر تنزل اور انحطاط کا شکار رہا۔ ازہر کے بہت سے علماء اور طلباء (صعید) کے دور دراز علاقوں میں ہجرت کر گئے، تاکہ حاکموں کے ظلم و جبر سے محفوظ رہیں، اگرچہ ان کی وجہ سے صعید کے "تفنط و قوص" اور اس کے دوسرے شہروں میں دینی، ادبی اور علمی ہماہمی اور سرگرمی پیدا ہوئی۔

انیسویں صدی میں مصر میں تجدید و اصلاح کی تحریک شروع ہوئی، اور اس کے اسکولوں میں مغربی طرز تعلیم، اور اس کے اصول و ضوابط رائج ہوئے، لیکن جامع ازہر کے جمود کو توڑا نہ جاسکا، اور اس میں کوئی اصلاحی و تجدد پسند کوشش کامیاب نہ ہوسکی۔

پہلی بار جامع ازہر میں اصلاح کا مطالبہ شیخ رفاعہ طہطاوی نے کیا اور وہاں جدید علوم پڑھائے جانے کی تجویز پیش کی اور کہا کہ جن سائنسی اور حکیمانہ علوم کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ اجنبی اور غیر ملکی مضامین ہیں در اصل وہ اسلامی علوم ہیں اور ان کتابوں کا ذخیرہ کتب خانوں میں موجود ہے۔

استاذ رفاعہ طہطاوی نے اپنی کتاب "مناہج الالباب" میں لکھا ہے کہ ازہر کے استاذ اکبر شیخ احمد دمنہوری (جو ۱۱۸۲ھ سے ۱۱۹۰ھ (۱۷۶۷ — ۱۷۷۶ء) تک اس منصب پہ فائز رہے) نے ذکر کیا ہے کہ انھوں نے سائنسی علوم کی تعلیم حاصل کی تھی، شیخ دمنہوری سے

استاذ الطہطاوی نقل کرتے ہیں کہ میں نے اپنے استاذ شیخ علی الزعتری سے علم حساب، مجہول اشیاء کا استخراج اور اس سے متعلق فرائض، ابن ہائم کی وسیلہ اور حساب، اس کی کتاب المقنع، الجبرا میں یاسینی کی نظم، سبط المارد ینی کی تالیفات پڑھی تھیں"، اس کے علاوہ فرمایا کہ میں نے طب میں سیدی احمد قرانی سے کتاب "المعجز والمحتۃ العفیفیۃ فی اسباب الأمراض وعلاماتہا" ابن سینا کی کتاب "القانون" کا کچھ حصہ کامل الصناعہ" اور ابن سینا کے "منظومہ" سے کچھ پڑھا، شیخ دمنہوری نے فلکیات، مساحت، انجینئرنگ، معدنی، نباتاتی اور حیاتیاتی کتابیں شمار کیں جو ان کے زیر درس تھیں۔

اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ سابق میں جامع ازہر کے نصاب درس میں دینی علوم کے ساتھ ساتھ اور دوسرے فنون جیسے طب و فلکیات وغیرہ داخل تھے۔

جامع ازہر کی اصلاح سے متعلق پہلا قانون استاذ اکبر شیخ محمد عباس مہدی نے خدیو اسماعیل کے زمانہ میں ۱۲۸۷ھ (۱۸۷۲ء) میں صادر کیا۔ اس قانون کی رو سے عالمیت کی سند حاصل کرنے کے لئے علماء کے ایک بورڈ کے سامنے زبانی امتحان ضروری اور طلباء کو مندرجہ ذیل علوم میں امتحان پاس کرنا لازمی تھا:

فقہ، اصول، توحید، تفسیر، حدیث، نحو، صرف، معانی، بیان، بدیع اور منطق۔

اس قانون کے بعد شیخ محمد عبدہؒ نے ازہر کی اصلاح کے لئے ایک ہمہ گیر تحریک شروع کی اور مشایخ ازہر کی مخالفت کے امام محمد عبدہ اپنی تحریک میں کامیاب ہوئے، خدیو عباس اصلاح کے لئے راضی ہوگیا، اور ۱۳۱۲ھ (۱۸۹۵ء) میں اصلاح کا قانون صادر ہوا، اور جامع ازہر کے نصاب میں حساب، ہندسہ، الجبرا، جغرافیہ، تاریخ اور خوش نویسی داخل ہوئے۔ تعلیم کی کل مدت ۱۲ سال مقرر ہوئی، طالب علم مقررہ مضامین کو آٹھ سال میں پڑھ کر امتحان پاس کر لیتا تو اسے "اہلیت" کی سند دی جاتی، اور اگر چار برس مزید تعلیم حاصل

کرتا اور امتحان میں کامیاب ہوجاتا تو اسے "عالمیت" کی سند عطا کی جاتی۔

اس کے بعد اصلاح پسندوں میں شیخ احمد ظواہری تھے جنھوں نے ازہر کے نصاب تعلیم کو تین مرحلوں: ابتدائی، متوسط اور اعلیٰ تعلیم میں تقسیم کرنے کی تجویز پیش کی، یہ تجویز بعینہ وہی تھی جس کی تائید اس کے پچیس ۲۵ برس کے بعد شیخ ازہر استاذ اکبر محمد مصطفیٰ المراغی نے کی۔ (۱۳۴۷ھ / ۱۹۲۸ء)

شیخ المراغی کے بعد شیخ ظواہری شیخ الأزہر منتخب ہوئے تو انھوں نے قانون اصلاح ۱۳۴۹ھ (۱۹۳۰ء) صادر کیا، جس کی رو سے جامع ازہر میں تین شعبے قائم ہوئے۔ کلیۃ الشریعۃ، کلیۃ اصول الدین، اور کلیۃ اللغۃ العربیۃ۔

آج کا جامع ازہر
۱۳۸۱ھ (۱۹۶۱ء) کے قانون کے بعد

جامع ازہر کی قدیم تاریخ اور اس کے متعلق کچھ اصلاحی تحریکوں کے سرسری جائزہ کے بعد اب ہم ۱۳۸۱ھ (۱۹۶۱ء) کے قانون اصلاح کے بعد کے جدید ازہر اور اس کے موجودہ حالات بیان کریں گے، اس قانون کی رو سے جامع ازہر نے ایک مکمل علمی و دینی یونیورسٹی کا درجہ حاصل کرلیا ہے اور قرون وسطیٰ کی فضا سے نکل کر جدید دنیا کی سائنسی تبدیلیوں کو اختیار کرتے ہوئے اپنے مقدس دینی پیغام اور قدیم روایات کو سینہ سے لگائے ہوئے ہے۔

اس قانون کے ذریعہ ازہر کے لئے مندرجہ ذیل مجلسیں قائم کی گئیں:

۱۔ جامع ازہر کی مجلس اعلیٰ: اس مجلس کے ذمہ رہنمائی اور عام سیاسی منصوبہ بندی ہے جس کی روشنی میں ازہر مکمل اسلامی ملک کی خدمت اور اشاعت کرسکے، اس مجلس کا صدر شیخ الازہر ہوتا ہے اور ممتاز محقق علماء اس کے ارکان۔

۲۔ مرکز بحوث اسلامیہ : یہ اسلامی تحقیقات و ریسرچ کی سب سے بڑی مجلس اور مرکز ہے اس کا کام تحقیق و اسلامی ثقافت کا تشخص و تعین اور شکوک و شبہات کو دور کرنا، اس کے اصل جوہر کو آشکارا کرنا، اسلامی دعوت کی تبلیغ و ترویج اور عالم اسلام میں ازہر کے وفود روانہ کرنا اور وہاں کی اہم دینی و علمی شخصیتوں کو بلانا ہے، اس کے پچاس ممبر ہوتے ہیں جو ممتاز محقق مسلم علماء میں سے منتخب ہوتے ہیں اور تمام مسلم مکاتب فکر کی نمائندگی کرتے ہیں، ان میں سے بیس ممبر بیرون مصر سے ہوتے ہیں، اس مجلس کا صدر بھی شیخ الازہر ہی ہوتا ہے۔ کم از کم نصف ارکان کے ذمہ صرف مرکز کا کام سپرد ہوتا ہے اس کے علاوہ کوئی اور کام نہیں کر سکتے۔

۳۔ ادارۂ ثقافت اور اسلامی وفود : یہ ادارہ مرکز بحوث اسلامیہ کے لئے بحث و تحقیق کے مواقع، ذرائع، وسائل اور سہولتیں فراہم کرتا ہے، نشر و اشاعت، ترجمہ، اسلامی روابط، وفود اور وظیفہ خواہ طلباء کا استقبال اور ان کے لئے آسانیاں مہیا کرنا بھی اس کی ذمہ داری ہے۔

۴۔ ازہر یونیورسٹی : اس کے ذمہ جامع ازہر میں اعلیٰ تعلیم کا انتظام کرنا، مسلم اور عرب قوموں کی روحانی، فکری اور علمی ترکہ کا احیاء۔ ایسے کارکن تیار کرنا جو عقیدہ کی پختگی، شریعت اور قرآن پاک کی فہم و بصیرت اور بھرپور صلاحیت و اہلیت رکھتے ہوں تاکہ دعوت و اصلاح کا کام حکمت و دانائی اور عمدہ وعظ و پند کے ساتھ کر سکیں۔ یونیورسٹی سے متعلق اسلامی تحقیقات (اصول دین، شریعت اور قانون) کے شعبے، شعبۂ تحقیقات عربی، شعبۂ اقتصاد و معاملات، شعبۂ انجینئرنگ و صنعتی ترقی، شعبۂ زراعت، میڈیکل کالج، اور ٹیچرز ٹریننگ کالج ہے، اس کے علاوہ اس عظیم یونیورسٹی میں نیا مسلم گرلز کالج بھی قائم ہوا ہے۔

جدید ازہر یونیورسٹی

ازہر کے قانون اصلاح کے صادر ہوتے ہی اس پر عمل درآمد شروع ہوا، چنانچہ

مارچ ۱۹۶۴ء میں شہر نصر میں یونیورسٹی کی جدید عمارتوں کا سنگ بنیاد نصب کیا گیا، اور بعض شعبوں مثلاً انجینئرنگ، سائنس، معاملات، زراعت اور گرلز کالج کی عمارتیں تیار ہوئیں، اوران کا افتتاح ہوا، بقیہ عمارتیں اور لیبارٹری کی عمارتوں کی تکمیل جلد ہونے والی ہے، ان عمارتوں کے اخراجات کا اندازہ ۲۵ لاکھ پونڈ (مصری) ہے۔ یہ عمارتیں جدید طرز کی ہیں، ان میں ہال، سیمینار اور سائنسی تجربات کے لئے لیبارٹری ہیں، میڈیکل کالج جامع ازہر کے قریب "حسین ہاسپٹل" میں قائم کیا گیا ہے، اس میں پانچ سو مریض داخل ہوسکتے ہیں، اس کا دوسرا حصہ تیار ہو رہا ہے اس میں بھی پانچسو مریضوں کی گنجائش رکھی گئی ہے، اس کے علاوہ "مدینہ نصر" میں یونیورسٹی ہاسپٹل تعمیر ہو رہا ہے۔

طالبات کے لئے اسلامی یونیورسٹی

ہم نے ازہر یونیورسٹی کے ذمہ داروں سے گذشتہ دس سال کے اندر ازہر کی ترقیوں کے بارے میں تبادلہ خیال کیا، اور آئندہ کے منصوبوں اور پروگرام کے بارے میں معلومات حاصل کیں، اس کا سب سے اہم منصوبہ لڑکیوں کے لئے اسلامی یونیورسٹی کا ہے۔

گرلز کالج — جو ۱۹۷۵ء تک گرلز یونیورسٹی کا درجہ حاصل کرلے گا — ہم نے اس کے شعبہ لسانیات اور برجستہ ترجمہ کے لئے امتحان داخلہ کا طریقہ دیکھا۔

اس وقت گرلز کالج میں تعلیم حاصل کرنے والی طالبات کی تعداد تقریباً ۱۲۹۱ ہے۔ ان میں ۲۵۲ لڑکیاں شام، فلسطین، اردن، انڈونیشیا اور ملیشیا کی ہیں۔

اس کالج میں ۶۳-۱۹۶۲ء میں تعلیم شروع ہوئی اور اس وقت کل ۸۰ لڑکیاں تھیں، کالج میں سات شعبے ہیں:

۱۔ اسلامی تحقیق و ریسرچ

۲۔ عربی زبان

۳۔ سماجی ونفسیاتی علوم

۴۔ تجارت

۵۔ زبان اور برجستہ ترجمہ (انگریزی وفرنسیسی)

۶۔ طب وسرجری

۷۔ بنیادی تعلیم

میڈیکل کے صرف فائنل کلاسوں کی طالبات کو یونیورسٹی شفاخانے کی مشترک لیباٹری میں کام وتجربہ کی اجازت دی جائے گی۔

لڑکیوں کے لئے ایک یونیفارم ہوگا (کپڑوں کے اوپر ایک لمبی چادر گھٹنوں کے نیچے تک اور سروں پر ہلکی بناوٹ کا ایک رومال)

شعبہ اسلامک اسٹڈیز میں فلسفہ، زبان اور مذاہب

مسجد ازہر کے نزدیک یونیورسٹی کی قدیم عمارت میں دفاتر اور شعبۂ دراسات اسلامیہ سے متصل ایک ہال امام اکبر شیخ محمد عبدہ کے نام سے ان کی اصلاحی کوششوں اور ازہر کے لئے ان کی خدمات کے بطور یادگار تعمیر کیا گیا ہے، اس میں بڑے جلسے، لیکچرز اور سیمینار منعقد ہوتے ہیں۔

اصول دین کے مختلف شعبوں میں مندرجہ ذیل نصاب ہے:

۱۔ قرآن اور اس کے علوم

۲۔ سنت اور اس کے علوم

۳۔ توحید وفلسفہ

۴۔ اخلاق واجتماع

۵۔ مذاہب کا تقابلی مطالعہ

ہم نے محسوس کیا کہ اس نصاب میں کوئی ایک یورپی زبان سیکھنا لازمی ہے۔

اسلامک اسٹڈیز میں ۱۹۰۰ طالب علم ہیں، یہ (لیسانس) بی اے آنرز کی سند حاصل کرتے ہیں، اور ۴۴۰ طالب علم اعلیٰ سند حاصل کرکے (ماجستیر) ایم اے کی سند یا پی۔ ایچ۔ڈی مکمل کرتے ہیں۔

انگریزی زبان میں دینی علوم کی تعلیم

میڈیکل کالج سب سے نیا ہے، ۶۵-۱۹۶۴ء میں قائم کیا گیا، اس میں اسلامیات کا مضمون انگریزی زبان میں پڑھایا جاتا ہے، اس کا اہتمام خاص طور سے اس لئے کیا گیا ہے تاکہ یہ طلبار طبی فرائض کے ساتھ ساتھ دوسرے ممالک میں دینی دعوت اور اسلامی تحریک کے علمبردار بنیں، اور زیادہ بہتر خدمت انجام دے سکیں۔

اس کالج میں ازہر کے ثانوی مدارس کے علاوہ دوسرے سرکاری ثانوی اسکولوں کے طلبار اس شرط پر داخلہ لے سکتے ہیں کہ وہ ایک سال دینی علوم حاصل کریں۔

میڈیکل کالج کے طلبار کی تعداد ۲۱۳۲ ہے ان میں ۱۹۵ طالب علم بیرون ممالک کے ہیں۔

اقامت گاہ "بعوث اسلامیہ"

۱۹۷۰ء کی عدد شماری کے مطابق ازہر میں تعلیم حاصل کرنے والے طلبار کی تعداد ۲۴۸۲۴ ہے، ان میں ۲۹۶۱ طالب علم دنیا کے ۶۵ ممالک سے تعلق رکھتے ہیں۔

ازہر نے ان بیرونی طلبار کے لئے قیام و طعام کا معقول اور بہتر انتظام کیا ہے، گزشتہ زمانوں میں یہ طلبار سائبانوں میں قیام کرتے تھے، اب ان کے لئے محلہ عباسیہ میں ایک شہر آباد کر دیا گیا ہے جو ازہر کی مسجد، تعلیمی اداروں، کلاسوں اور دفاتر سے

نزدیک ہے۔

یہ شہر تقریباً تیس ایکڑ زمین پر آباد ہے۔ تقریباً ۲۰ ایکڑ میں عمارتیں تعمیر کی گئی ہیں اور باقی ۱۰ ایکڑ زمین میں پارک، تفریح گاہیں اور سڑکیں ہیں۔

۱۹۵۴ء میں اس شہر کا سنگ بنیاد رکھا گیا اور اس کی تکمیل ۵ برس میں ہوئی، صرف رہائشی عمارتوں پر تقریباً دو ملین (۲۰ لاکھ) پونڈ مصری خرچ ہوئے، ان عمارتوں میں ۵ ہزار طالب علموں کے قیام کا انتظام ہو سکتا ہے، اہم عمارتیں ہیں اور ہر عمارت سہ منزلہ ہے، ہر منزل کے دو حصے ہیں اور ہر حصے میں ۲۰ کمرے ہیں، ہر حصہ کے لئے الگ غسل خانے وغیرہ ہیں، دونوں حصوں کے درمیان ایک بڑا ہال مطالعہ و مذاکرہ کے لئے ہے، ہر عمارت کی منزل میں کامن روم ہے، طلباء اپنے خالی اوقات کامن روم میں گذارتے ہیں، ۵ مطبخ اور ڈائننگ ہال ہیں، اس اقامتی شہر کی ایک خوبصورت مسجد ہے، اس میں ۵ ہزار سے زیادہ طالب علم نماز ادا کر سکتے ہیں، ایک لائبریری، شفاخانہ جس میں ۵۰ بستر ہیں، اور جدید سامانوں سے آراستہ لیباٹری، ایکسرے روم، سرجری، دندان، اور عام بیماریوں کے علاج کا خاص انتظام اور دواخانہ جس میں دوائیں مفت دی جاتی ہیں۔

نیز بال تراشنے کی دوکانیں، لانڈری، فائر اسٹیشن، اور طلبہ کے مہمانوں کے لئے ملاقات کا کمرہ ہے، کھیل کا میدان، تیراکی کے حوض، بندوق کے نشانے اور چلانے کی مشق کے لئے عمدہ اور کشادہ میدان ہے۔

اسی کے بالمقابل "بحوث اسلامیہ" کے لئے ایک ادارہ قائم کیا گیا ہے اس میں زبان، قرآن پاک اور شرعی علوم پڑھائے جاتے ہیں، اس ادارہ کے تین مراحل ہیں، پرائمری، ثانوی اور اعلیٰ تعلیم، بیرونی ممالک کے طلباء کو ازہر سے ماہانہ وظائف ملتے ہیں، ہر طالب علم کو ۱۲ پونڈ مصری دیئے جاتے ہیں، اس میں سے ۷ پونڈ کھانے اور دارالاقامہ کے اخراجات وضع کر کے ۵ پونڈ بطور جیب خرچ طالب علم کو ملتے ہیں لیکن

مقامی طلباء کو صرف ۱۰ پونڈ، ۴ پونڈ کھانے اور دار الاقامہ کے اخراجات کے لئے وضع کر کے ۶ پونڈ دیئے جاتے ہیں۔

جامع ازہر کے ادارے :

ازہر کا یہ نیا قانون صرف مسجد کی جملہ تعلیم سے متعلق ہی نہ تھا، بلکہ اس کے تمام اداروں کی اصلاح و ترقی کے لئے وضع کیا گیا، ازہر کی پریپ کلاسوں میں داخلہ سے قبل کلام پاک کا حفظ کرنا ضروری ہے۔

ازہر کے پرائمری کلاسوں کو اب "اعدادیہ" اور ثانوی اسکولوں کو ثانوی مراکز کہتے ہیں، "اعدادیہ" میں مدت تعلیم ۳ سال اور ثانوی تعلیم کے لئے ۴ سال ہے، وزارت تعلیم کے نصاب کے ساتھ ساتھ ان اداروں میں اسلامیات بھی پڑھائی جاتی ہے۔ ازہر کے "اعدادیہ" سے پاس شدہ طلباء کو اختیار ہے کہ وہ سرکاری ثانوی اسکولوں میں داخلہ لیں یا ازہر کے ثانوی مراکز میں، اسی طرح ازہر کے ثانوی مراکز سے سند یافتہ طلباء مصر کی دیگر یونیورسٹیوں میں داخلہ لے سکتے ہیں۔

ازہر کے اعدادیہ میں تعلیم حاصل کرنے والے طلباء کی تعداد ۱۹۴۸۷ اور طالبات کی ۹۴۳ ہے، ثانوی مراکز میں پڑھنے والے طالب علم ۱۷۹۸ اور طالبات ۱۶۵۰ ہیں۔

اب طالبات کے لئے ایک گرلز کالج بھی قائم ہو گیا ہے۔ نیز ان کے لئے گرلز اعدادیہ اور ثانوی مراکز بھی ہیں۔

"معادی" کے ثانوی گرلز اسکول میں، جو ۱۹۶۲ء میں قائم کیا گیا ہے، تقریباً ایک ہزار طالبات پڑھتی ہیں، اور "اعدادیہ" میں ۳۰۴ طالبات ہیں، طالبات کے یونیفارم اسلامی اخلاق و روایات کے مطابق ہیں، ادارہ کی پرنسپل نے بتایا کہ گذشتہ سال ثانوی

میں کامیابی سَو فیصد تھی جو کسی سرکاری ثانوی اسکول نے نہیں حاصل کی۔

طالبات کو دنیوی تعلیم کے ساتھ ساتھ مکمل دینی تعلیم دی جاتی ہے۔ ایک گرلز اسکول میں ہماری ملاقات ایک امریکی خاتون سے ہوئی، کچھ عرصہ قبل انھوں نے اور ان کے شوہر نے اسلام قبول کیا ہے، اور امریکہ سے جامع ازہر میں دینی تعلیم حاصل کرنے کے لیے آئے ہوئے ہیں، اس خاتون کا نام "عائشہ عبداللہ" ہے، یہ "معادی گرلز اسکول" میں انگریزی زبان پڑھاتی ہیں، نیز دونوں میاں بیوی امام نووی کی کتاب "الفقہ" کا انگریزی میں ترجمہ کر رہے ہیں۔

ازہر شریف کا یہ ایک سرسری جائزہ ہے۔ ایک عظیم مسلم یونیورسٹی جو مسلسل ایک ہزار سال سے علم و دین کی خدمت بہتر طریقہ پر انجام دے رہی ہے۔

ڈاکٹر اشفاق احمد اعظمی

نذیر احمد کے قصّے

ڈاکٹر احسن فاروقی نذیر احمد کے تمام قصوں کو اخلاقی تمثیل سے تعبیر کرتے ہیں اور ان کو وہ داستان اور ناول کی درمیانی کڑی مانتے ہیں۔ وہ نذیر احمد کے ناولوں کو اخلاقی تمثیل اس لیے کہتے ہیں کہ ان کے کردار اخلاقی صفات کا مجسمہ ہیں جیسے اکبری شر کا مجسمہ ہے اور اصغری خیر کا۔ وہ نذیر احمد کے واقعاتی پہلو پر روشنی ڈالتے ہوئے ان کی حقیقت نگاری کا اس طرح جائزہ لیتے ہیں: "اصل میں نثری تمثیل نگاری کا پس منظر بالکل ناول کی طرح ہوتا ہے اور اسی وجہ سے یہ صنف ناول کا پیش خیمہ کہلاتی ہے، مگر اس کا فن ناول کے فن سے مختلف ہوتا ہے[1]۔" لیکن ڈاکٹر صاحب کے مضمون میں اس بات کی طرف کہیں بھی اشارہ نہیں ہے کہ ناول کا وہ مختلف فن کیا ہوتا ہے اور تمثیلی قصوں سے ان کی کیا مراد ہے۔ یعنی اس سے وہ کہانی، اخلاقی قصے، فیبل، داستان یا رومانی قصے، کیا مطلب لیتے ہیں۔ ناول سے قبل کے تقریباً ہر صنف قصہ میں تمثیلی انداز ملتا ہے۔ بہت سے ابتدائی ناولوں میں بھی یہ طرز راہ پا گئی ہے۔ ناول کو تمثیل کا ترقی یافتہ فارم کہنا درست نہیں معلوم ہوتا کیونکہ تمثیل کی ارتقائی صورت علامت نگاری ہو سکتی ہے۔ تمثیل قصے کی قسم اس طرح نہیں ہے جس طرح داستان، حکایت، فیبل اور افسانہ وغیرہ ہے۔ بعض ایسی تمثیلیں ملتی ہیں جن میں قصہ پن نہیں ہے لیکن وہ تمثیل ہے اس لیے یہ

---

[1] اردو ناول نگاری کی تنقیدی تاریخ ص ۵۱

کہ تمثیل نگاری ایک انداز بیان ہے۔ انگریزی ادب کا مشہور تمثیلی قصہ پلگرمس پروگریس صنف قصہ کے اعتبار سے مثالیہ یا بقول آرنلڈ کیٹل اٹھارویں صدی کے اخلاقی قصہ (Moral Fable) اور عہد وسطیٰ کی تمثیلوں کی درمیانی کڑی ہے۔ اس میں تمثیل اور عام بول چال کی زبان کا حسین امتزاج ہے۔ اس میں مافوق الفطرت عناصر کی بھرمار بھی ہے اور عام زندگی کا رس بھی لیکن اس میں زمان و مکان کا احساس بالکل مفقود ہے اور زندگی کی خارجی صداقتوں کے بجائے اس میں اعلیٰ پوشیدہ صداقتوں کے اظہار پر زیادہ زور صرف کیا گیا ہے جو ایک مثالیہ کا امتیازی وصف ہے۔ اس قصے کے سبھی نیک اور مصنف کے دل پسند کردار تمام دیوؤں اور مزاحمت کرنے والے کرداروں اور عناصر پر بہرحال فتح و ظفر حاصل کرتے ہیں اور ان کی نظریہ زندگی کے صرف اعلیٰ مقاصد پر ہیں۔ یہ داستانوں کے امتیازی اوصاف ہیں۔

نذیر احمد کے ناول زندگی کی ظاہری صداقتوں کو پیش کرتے ہیں اور وقت اور جگہ کا اس سے ہر جگہ احساس ہوتا ہے۔ ان تصانیف سے نذیر احمد کے مقاصد بھی کافی واضح طور پر سامنے آجاتے ہیں، یہاں تک کہ وہ زندگی کے کسی نہ کسی خاص مسئلے کو حل کرتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔ وہ ادب برائے زندگی کے قائل نظر آتے ہیں اور اس مقصد کے لئے نئی اخلاقی قدروں کی تخلیق کرتے ہیں۔ اپنے مقصد سے وہ شدید لگاؤ رکھتے ہیں۔ اپنے مقصد سے شدید لگاؤ ہی کسی تخلیق کا سبب بنتا ہے۔ مراۃ العروس اور بنات النعش کی تصنیف میں ان کا کوئی خاص نظریہ کام نہیں کرتا۔ توبۃ النصوح کی تخلیق کا مقصد صالح انسانی قدروں کی تخلیق ہے۔ ابن الوقت اور رویائے صادقہ میں جدید بدلے ہوئے حالات میں نئی تہذیبی اور مذہبی قدروں کی تخلیق جدید ان کا مقصد ہے۔ اور فسانۂ مبتلا اور ایامیٰ میں علی الترتیب تعدد ازدواج اور عقد بیوگاں پر غور و خوض کی دعوت دی گئی ہے۔ اس طرح نذیر احمد نے اپنے ناول مختلف انسانی مسائل کے احساس شدید اور بدلے ہوئے حالات کے تقاضوں سے مجبور ہو کر تصنیف کیے۔ اس دور کی مختلف قوتوں کے مابین متعدد

قسم کی کشمکش کے وہ خود بھی شکار تھے کوئی مخصوص نظریہ کسی مخصوص قدر یا کسی خاص روایت
پر مکمل ایمان و یقین سے پیدا ہوتا ہے جبکہ نذیر احمد خود تشکیک اور انتشار سے لبریز نظر
آتے ہیں۔ کسی عہد کی زندگی کی صداقتوں کی دریافت زندگی کے بحر زخار کے ساحل پر کھڑے
نظارہ کرنے سے ممکن نہیں ہے جب تک کوئی خود بھی اس کا جزو نہ بن جائے ۔ اور نذیر احمد
اس بحر کے ہیجان میں شریک نظر آتے ہیں ۔ اس لیے وہ ہمیں ایک اخلاقی قصہ نویس سے
زیادہ ایک ناول نگار معلوم ہوتے ہیں ۔

جہاں تک ان کرداروں کے ناموں کا تعلق ہے ۔ وہ ایسے ہی ہیں جو اس دور کے
مردوں اور عورتوں کے نام ہوا کرتے تھے ۔ ان کے خطابات بھی اس دور کی عام روش
کے خلاف نہیں ہیں۔ قلعۂ معلیٰ اور مسلم شریف خاندانوں میں اس قسم کے خطابات دینے کا رواج
تھا۔ اس لیے یہ تمثیلی سے زیادہ تاریخی ہیں۔ دوسرے ڈاکٹر احسن فاروقی ان کرداروں کے
خاص ناموں کے بجائے ان کے خطابات پر ضرورت سے زیادہ قوت صرف کرتے ہیں اور
خوامخواہ اپنے مفروضے کو جائز ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں جبکہ نذیر احمد نے خود ناول
میں ان خطابوں کو ایک دو جگہ سے زیادہ استعمال نہیں کیا ہے ۔ ان کے خاص ناموں ہی کو
وہ برابر استعمال کرتے ہیں ۔ تنقید میں اس قسم کی علمی کوشش جیسی ڈاکٹر موصوف نے کی ہے
مستحسن خیال نہیں کی جاتی ... ۔ اصغری ، اکبری اور محمودہ کے علاوہ حسن آرا کو لیجئے
اگر یہ تمثیل کا صفاتی نام ہوتا تو اس کردار کو حسن و آرائش کا ایک مجسمہ ہونا چاہیے تھا لیکن
حسن آرا ایک بدسلیقہ اور بدمزاج لڑکی ہے ۔ اسی طرح کلیم ، نعیمہ ، نصوح ، ابن الوقت ،
مبتلا ، ہریالی بیگم اور غیرت بیگم ، حجۃ الاسلام اور میر متقی تمام کردار حرکت و عمل رکھتے ہیں ۔
زندگی میں پیش آنے والے ہیں۔ ہم سے ملتے جلتے ہیں اور اپنے معاشرے کے نمائندہ کردار
ہیں جو اپنے اندر انفرادیت بھی رکھتے ہیں ۔ نذیر احمد کے ناولوں میں چند تمثیلی نام ضرور ہیں
لیکن ان میں غیر تمثیلی خصوصیات ملتی ہیں ۔ احسن فاروقی نے خود بھی دبے دبے الفاظ

میں ان کو جیتے جاگتے کردار کہہ کر اس کو تسلیم کیا ہے۔ دراصل اس قسم کے تمثیلی نام نذیر احمد کی رعایت لفظی کے ساتھ ایک خاص شغف کا نتیجہ ہیں جو ان کے اندر فارسی زبان سے ایک داخلی اور جذباتی نسبت کی وجہ سے پیدا ہو گیا تھا اور توبۃ النصوح میں کلیم کی شکل میں ظاہر بھی ہوا ہے۔ پھر بھی نذیر احمد نے اپنے کرداروں کے نام کہیں بھی از قسم رقیب، غمزہ، حسن و دل، عقل، علم و تقدیر وغیرہ نہیں لکھا ہے۔ سوائے ابن الوقت، نصوح اور مرزا ظاہر دار بیگ وغیرہ ناموں کے جو اسی قدر حرکت و عمل اور زندگی کے مالک بھی ہیں۔

نذیر احمد مختلف اداروں اور تحریکوں کے سرگرم رکن رہے ہیں۔ اپنی زندگی کے آغاز ہی میں وہ شمالی ہند کی جدید درس گاہ دلی کالج کے طالب علم ہو گئے۔ بعد میں شہر اور بیرون شہر کی کئی تحریکوں اور اداروں سے ان کا تعلق رہا ہے، علی گڑھ تحریک کے وہ سرگرم رکن تھے، اس سے متاثر ہوئے ہیں اور اس پر اثر انداز بھی ہوئے ہیں۔ نذیر احمد ۱۸۵۷ء کے بعد قلم اٹھاتے ہیں۔ وہ ذہنی طور پر سیاسی، معاشی اور معاشرتی اور اقتصادی اعتبار سے کشمکش میں مبتلا رہتے ہیں۔ ان کے ناول متوسط طبقے کے مسلم خاندانوں کے مسائل سے بحث کرتے ہیں اور اس طرح وہ اپنے پہلے ہی ناول سے انسان دوستی اور عوام سے دلچسپی کا ثبوت دیتے ہیں۔ ادب برائے زندگی کا معروضی نقطۂ نگاہ انسان دوستی کے تصور ہی سے پیدا ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ نذیر احمد نے اپنے ناولوں میں نہ صرف اسی دنیا اور اسی سماج کے حالات بیان کئے ہیں بلکہ خاص دہلی کے متوسط مسلم گھرانے کے حالات پیش کئے ہیں۔ اس لیے ان میں مقامی رنگ بھی ملتا ہے اور ان میں زمان و مکاں کا احساس بدرجہ اتم موجود ہے۔

نذیر احمد اپنے ناولوں میں واقعات بیان کرنے کے لئے پہلے سے فضا تیار کرتے ہیں داستان کی طرح وہ اتفاقیہ طور پر واقع نہیں ہو جاتے۔ انھوں نے رومانی قصوں یا داستانوں سے اس حیثیت سے بھی انحراف کیا ہے کہ ان کے کرداروں میں فطری ارتقا بھی ملتا ہے۔ وہ ماحول سے متاثر ہوتے ہیں اور اس پر اثر انداز بھی۔ وہ کامیاب بھی ہوتے ہیں اور ناکام بھی۔

رنج وخوشی دونوں سے ان کو سابقہ پڑتا ہے۔ داستان نویسوں اور رومان نگاروں کی طرح وہ اعلیٰ طبقے کی زندگی پیش نہیں کرتے۔ ان کے کردار اپنے افعال واقوال کے مطابق سزا وجزا کو پہنچتے ہیں۔ انھوں نے مافوق الفطرت عناصر اپنے قصوں سے یکسر خارج کر دیئے اس لئے ان کے یہاں عمومیت پائی جاتی ہے۔ ان کا اسلوب اور انداز بیان اور ان کی مکالمہ نگاری داستان نویسوں سے مختلف ہے، اس طرح ان کے قصے ناول کی خصوصیات کے عین مطابق ہیں۔

ڈاکٹر احسن فاروقی نے ان قصوں کو تمثیلی ثابت کرنے کے لئے اپنا آخری جواز یہ پیش کیا ہے:

> "... مولانا نے لفظ ناول "رویائے صادقہ" میں ایک جگہ استعمال کیا ہے، جملہ یہ ہے "یا بڑی فضیلت پناہ، لیاقت دست گاہ ہوئیں تو ناول یعنی قصہ کہانی کے ڈھکوسلے ہانکنے لگیں، اور قصے کہانیاں بھی گندے ناپاک"۔ اس جملے کو پڑھ کر ہمیں محسوس ہوتا ہے کہ مولانا ناول کو محض قصہ، کہانی ہی سمجھتے تھے۔ ایسا قصہ کہانی جس میں مولانا کے قصے کہانیوں کے برخلاف عشق وغیرہ، گندگی اور ناپاکی کی گنجائش اور فراوانی ہوتی ہے۔ غرض ان کو اس بات سے تکلیف ہوتی کہ ان کی تصانیف ناولیں کہلاتیں۔ ان کو اخلاقی تمثیلیں کہلانا وہ خوشی سے منظور کر لیتے۔"[۱]

اس اقتباس سے ایسا اندازہ ہوتا ہے کہ ڈاکٹر احسن فاروقی نے نذیر احمد کی تقریروں کا بغور مطالعہ نہیں کیا ہے کیونکہ تقریروں میں کئی جگہوں پر انھوں نے خود ہی اپنے قصوں کو ناول کا نام دیا ہے جبکہ نثری تمثیل اور اخلاقی تمثیل کہیں بھی نہیں کہا ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے رویائے صادقہ کے منقولہ جملے سے اپنا مطلب تو سیدھا کر لیا لیکن اس کے دوسرے

۱۔ اردو ناول نگاری کی تنقیدی تاریخ، ص ۵۷

پہلو پر غور کرنے کی کوئی زحمت گوارا نہیں کی کہ رویائے صادقہ کی تصنیف کے وقت تک وہ انگریزی ادب کی چند خاتون ناول نگاروں سے واقف ہو چکے تھے۔

نذیر احمد اپنی ۱۹۰۳ء کی ایک تقریر میں جس کو درباری لکچر کے نام سے بھی موسوم کرتے ہیں اپنے قصوں کے متعلق اس طرح بیان کرتے ہیں: "اس خانہ نشینی کے زمانے میں ابن الوقت، محصنات، رویائے صادقہ تین ناول لکھے[1]"۔ اور اپنے بیسویں لکچر میں جو ۱۸۹۴ء میں دیا گیا رویائے صادقہ کے متعلق یہ فرمایا ہے "..... مگر میں نے اس قسم کے خیالات میں ایک ناول لکھا ہے اور اس کا نام ہے رویائے صادقہ وہ پبلک کے روبرو پیش ہوگا[2]۔" اس عبارت سے ایک بات یہ بھی ظاہر ہوتی ہے کہ وہ اپنے قصے عوام کے لئے لکھتے تھے۔ اپنے سرپرستوں کے لئے نہیں (اس سلسلے میں سرے سے ان کا کوئی سرپرست ہی نہیں تھا) اس سلسلے میں ان کے زاویہ نگاہ کی یہ تبدیلی بھی ان کے ناول نگار ہونے کا اشاریہ ہے کیونکہ یہ صنف قصہ متوسط طبقہ (اس دور کے تعلیم یافتہ عوام) کے ذریعہ اور اسی کے لئے وجود میں آیا تھا اور آگے چل کر اسی طبقے کا ایک زبردست تجارتی وسیلہ بھی ثابت ہوا۔

---

[1] لکچروں کا مجموعہ جلد دوم ص ۴۴۴

[2] لکچروں کا مجموعہ جلد اول ص ۲۷۳

محمد خلیق

ایران اور برصغیر

تقریباً پچیس برس پہلے تک برطانوی سلطنت کے طول وعرض کا اظہار اس طرح کیا جاتا تھا کہ اس میں سورج کبھی غروب نہیں ہوتا۔ لیکن دنیا کے اُفق پر ہندوستان کی آزادی کا آفتاب طلوع ہونے کے بعد سے برطانوی سلطنت کے سورج نے نہ صرف ڈوبنا شروع کر دیا بلکہ ایک گہنائے ہوئے آفتاب کی طرح اس کی روشنی مدھم پڑتی گئی یہاں تک کہ اب یہ آفتاب چھوٹے سے جزیرۂ برطانیہ کو بھی پوری روشنی اور حرارت نہیں دے پاتا۔ لیکن دوسری نوآبادیاتی طاقتوں کے مقابلے میں برطانیہ کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ اُس نے اس تلخ حقیقت کو جلد تسلیم کرنے میں دور اندیشی کا ثبوت دیا کہ نوآبادیاتی دور ختم ہوچکا ہے اور جس قدر جلد اِن علاقوں سے دست کش ہوکر گلو خلاصی حاصل کرلی جائے اتنا ہی بہتر ہے۔ چنانچہ پچھلے پچیس برسوں کے دوران ان علاقوں سے برطانوی انخلا کا سلسلہ جاری رہا ہے یہاں تک کہ اب برطانوی سلطنت عملاً صرف جزیرۂ برطانیہ تک محدود ہوکر رہ گئی ہے۔ دنیا کے مختلف علاقوں سے برطانیہ کی دست کشی کے ساتھ جہاں ایک طرف ان ملکوں کو غلامی کی لعنت سے نجات حاصل ہوئی وہاں دوسری طرف برطانوی فوجوں کی واپسی اور برطانیہ کی دفاعی ذمہ داری ختم ہونے کے ساتھ ان علاقوں میں نئے دباؤ اور نئے تناؤ پیدا ہوگئے۔ برطانیہ کے ہٹنے سے پیدا ہونے والے خلا کو پُر کرنے کے خواب بہت سے ملکوں نے دیکھنے شروع کر دئے جن میں متعلقہ علاقوں کے ممالک کے علاوہ وہ ممالک بھی شامل ہیں جو عالمی طاقتوں میں شمار ہوتے ہیں یا وہ جو عالمی طاقت بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ عام طور پر تو یہ ہوا کہ پرانے نوآبادیاتی ممالک، خصوصاً برطانیہ اور فرانس کی دست کشی کے بعد ان علاقوں کی چودھراہٹ

براہ راست یا بالواسطہ امریکہ نے سنبھال لی۔ دوسری طرف امریکہ کے بڑھتے ہوئے اثر کو روکنے کے لئے روس نے بھی معاشی اور فوجی امداد کے ذریعہ اپنے حلقہ اثر کو بڑھانا شروع کیا۔ اس طرح یہ علاقے دو عالمی طاقتوں کی رسّہ کشی کا میدان بن گئے۔ لیکن کچھ علاقے ایسے بھی ہیں جہاں کے بعض ممالک علاقائی طاقت بننے کے متمنی ہیں اور انھیں اپنی اس کوشش میں امریکہ کی اعانت حاصل ہے۔ ایسے ہی علاقوں میں سے ایک خلیج فارس کا علاقہ ہے جہاں برطانیہ کے ہٹنے کے بعد سے کئی چھوٹے چھوٹے آزاد ممالک بن گئے ہیں جن کی آمدنی کا واحد ذریعہ اور جن کی اہمیت کا واحد سرچشمہ ان کے تیل کے خزانے ہیں۔ خلیج فارس کے ملکوں میں سب سے بڑا اور نسبتاً سب سے طاقتور ملک ایران ہے جس کی علاقائی طاقت بننے کی کوشش کوئی ڈھکی چھپی بات نہیں ہے۔ ایران نہ صرف خلیج فارس پر اپنا کنٹرول قائم کرنا چاہتا ہے بلکہ بحر ہند کی ایک اہم طاقت بننے کا خواہاں ہے۔ ایران کی اس کوشش میں اس کو امریکہ کی پوری اعانت حاصل ہے جس کے پس پشت امریکہ کی یہ پالیسی کارفرما ہے کہ ہندوستان جو اپنے جائے وقوع، آبادی اور وسائل کے اعتبار سے اِس علاقے کا اہم ترین ملک بننے کی استعداد رکھتا ہے اس کے لئے میدان کھلا نہ چھوڑ دیا جائے۔ ظاہر ہے کہ بحر ہند کے علاقے میں برصغیر کو مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ برصغیر کی تقسیم کا ایک اہم بلکہ بنیادی مقصد یہ بھی تھا کہ ہندوستان کو بحر ہند کی بڑی طاقت نہ بننے دیا جائے۔ چنانچہ پاکستان کو جتنے بڑے پیمانے پر معاشی اور فوجی امداد فراہم کی گئی اس کا واحد مقصد پاکستان کو، جو رقبے اور آبادی کے اعتبار سے ہندوستان سے ایک چوتھائی سے بھی کم تھا، اتنی بڑی طاقت بنانا تھا جو ہندوستان کا حریف بن سکے۔ لیکن دسمبر ۱۹۷۱ء میں پاکستان کی قطعی شکست کے بعد صورت حال بالکل بدل گئی۔ بنگلہ دیش بن جانے کی وجہ سے بقیہ پاکستان کا رقبہ تقریباً دو تہائی رہ گیا اور آبادی نصف سے بھی کم ہو گئی۔ چنانچہ پاکستان اب رقبے، آبادی، وسائل اور اپنی غیر مستحکم سیاسی صورت حال کے پیش نظر اس قابل نہیں رہا کہ ہندوستان کا حریف بن سکے۔ دراصل پاکستان کی شکست ان بڑی طاقتوں کی شکست

تھی جو پاکستان کو ہندوستان کا مدمقابل بنانے کے لئے کوشاں تھیں کیونکہ اب کم ازکم برصغیر میں ہندوستان کی برتری مسلّم ہوگئی تھی۔ لیکن ایک تلخ حقیقت کو تسلیم کرنا کسی کے لئے بھی آسان نہیں ہوتا چہ جائے کہ ایک بڑی طاقت کے لئے جس کے پاس اپنی متعینہ پالیسی کو عمل میں لانے کے ایک سے زائد ذریعے ہوتے ہیں۔ پاکستان کے استحکام اور بحرِ ہند کے معاملات میں ایران کی، روز افزوں دلچسپی کا یہی راز ہے۔ پاکستان اگر تنہا نہیں تو ایران اور پاکستان مل کر ہندوستان کے حریف بن سکتے ہیں۔ پاکستان کے پاس ہندوستان دشمنی کے بے پناہ جذبے کے علاوہ مناسب جائے وقوع اور ایسی کثیر آبادی ہے جو اچھے سپاہی فراہم کرسکتی ہے۔ اُدھر ایران کے پاس وہ مالی وسائل ہیں جو اس فوج کے لئے ساز وسامان فراہم کرسکتے ہیں۔ ان دونوں کا اشتراک ہندوستان کے لئے دردِ سر بن سکتا ہے اور ہندوستان کے مالی وسائل پر دفاعی مطالبات کا دباؤ ڈال کر ہندوستان کی ترقی کی رفتار سست کرسکتا ہے۔ حکومت ایران کے حالیہ کچھ بیانات، پاکستان کے معاملات میں ایران کی بڑھتی ہوئی دلچسپی، وسطی دفاعی معاہدے (سنٹو) میں پاکستان کی ازسرنو دلچسپی، صدر بھٹو کا حالیہ دورۂ ایران اور امریکی خارجہ پالیسی کے بارے میں امریکی کانگریس کو صدر نکسن کے پیغام میں پاکستان کے استحکام کے بارے میں اظہار ہمدردی، یہ تمام آثار اسی بات کے ہیں کہ پاکستان نے اپنی شکست کے ابتدائی اثرات پر قابو پالیا ہے اور وہ پھر اپنے روایتی ہندوستان دشمنی کے محاذ کو نہ صرف مضبوط کر رہا ہے بلکہ برصغیر کے معاملات میں ایران کو اپنے ساتھ شریک کرکے اس علاقے میں نئے تناؤ پیدا کر رہا ہے جس کے بہت دور رس نتائج نکل سکتے ہیں۔ ایران کی کچھ اپنی مشکلات ہیں اور ایک مشکل ایسی ہے جو پاکستان کے اشتراک سے ہی حل کی جاسکتی ہے۔ ایران کا جنوب مشرق کا علاقہ وہ ہے جہاں بلوچ آباد ہیں۔ یہ علاقہ ایران کا پس ماندہ ترین علاقہ ہے جہاں نہ کوئی خاص زراعت ہے اور نہ صنعتیں۔ اس علاقے کے زیادہ تر لوگوں کو روزگار کی تلاش میں خلیج فارس کے دوسرے ملکوں کو

جانا پڑتا ہے۔ ان میں سے بہت سے کام کی تلاش میں کراچی اور اس کے آس پاس کے علاقوں میں آتے ہیں۔ اندازہ ہے کہ تقریباً دو لاکھ ایرانی بلوچ ملک سے باہر کام کرتے ہیں۔ غرض کہ ایران کے اس علاقہ میں کافی بے چینی پائی جاتی ہے جس کی طرف سے ایرانی حکومت کو کافی تشویش ہے۔ یاد رہے کہ یہی وہ علاقہ ہے جہاں ایران کی سرحد پاکستان سے ملتی ہے اور پاکستان کا یہ وہ علاقہ ہے جسے بلوچستان کہتے ہیں اور جہاں پچھلے ایک سال کے دوران کافی بے چینی رہی ہے جس کو دبانے کے لئے حال میں صدر بھٹو نے وہاں کے منتخب نمائندوں پر مشتمل حکومت کو برخاست کر کے صدارتی راج نافذ کیا تھا۔ پاکستانی بلوچستان کی روز افزوں بے چینی میں اس قسم کے امکانات چھپے ہوئے ہیں جو آگے چل کر آزادی کے مطالبے کی صورت میں ابھر سکتے ہیں اور جس کی لپیٹ میں ایرانی بلوچستان کا بھی علاقہ آ سکتا ہے[٭]۔ صدر بھٹو کے

٭ ایرانی بلوچستان کی بڑھتی ہوئی بے اطمینانی اور غربت کے امکانی نتائج سے ڈر کر اور اس علاقے کی بڑھتی ہوئی فوجی اہمیت کے پیش نظر ابھی حال میں ایران نے اس علاقے میں ترقیاتی پروگرام بڑے پیمانے پر شروع کئے ہیں۔ یہاں ایک زبردست فوجی اڈا قائم کیا جا رہا ہے۔ فوجی چھاؤنیوں اور ہوائی اڈوں کی تعمیر کی وجہ سے روزگار کے مواقع بہت بڑھ گئے ہیں۔ ترقیاتی پروگرام پر سالانہ ١٠ کروڑ ڈالر یعنی ٧٥ کروڑ روپے خرچ کئے جائیں گے اور یہ سلسلہ کئی سال جاری رہے گا۔ کنارک جو چاہ بہار کے مغرب کا ساحلی علاقہ ہے وہاں ایک زبردست بحری اور ہوائی اڈا تعمیر ہو رہا ہے۔ خیال رہے کہ کراچی سے چاہ بہار بمشکل ٥٠٠ میل کی دوری پر ہوگا۔ کنارک کے بحری اڈے کی اہمیت یہ ہے کہ یہاں سے ایران نہ صرف خلیج فارس کو کنٹرول کر سکتا ہے بلکہ بحر ہند پر بھی نگاہ رکھ سکتا ہے۔ جگہ جگہ چھاؤنیاں قائم کرنے سے ایک فائدہ یہ بھی ہے کہ فوجوں کی موجودگی غیر مطمئن مقامی عناصر کو اُن عزائم سے باز رکھ سکتی ہے جنھیں ایرانی حکومت ملک کی سالمیت کے منافی تصور کرتی ہے۔ غرض کہ اس علاقے کی ترقی مقامی بے اطمینانی کے تدارک کے علاوہ پاکستان کی تقویت کا سبب بھی بن سکتی ہے اور مستقبل میں اگر ہندستان اور پاکستان میں پھر لڑائی ہوتی ہے تو ایران آسانی سے پاکستان کی مدد کے لئے آ سکتا ہے۔

کے اعزاز میں دعوت کے موقع پر تقریر کرتے ہوئے شاہ ایران نے بہت واضح الفاظ میں برصغیر کے معاملات میں اپنی دلچسپی کا اظہار کیا ہے۔ انھوں نے فرمایا کہ پاکستان کی سالمیت سے ایران کا بنیادی مفاد وابستہ ہے اور بقول ان کے اگر پاکستان کو ٹکڑے کرنے کی کوئی نئی کوشش کی گئی (”نئی کوشش“ قابل توجہ ہے) تو ایران صرف تماشائی نہ رہے گا۔ یہ بیان بہت بنیادی اہمیت کا حامل ہے۔ اس سے قبل ایران یہ اپیل ہندوستان سے کر چکا ہے کہ پاکستان کی سالمیت کو برقرار رکھنے میں ہندوستان دلچسپی لے۔ حقیقت یہ ہے کہ اگرچہ ہندوستان متعدد بار یہ اعلان کر چکا ہے کہ وہ بحر ہند میں اپنی بالادستی قائم کرنے کا خواہاں نہیں ہے لیکن پاکستان کی شکست کے بعد سے امریکہ اور چین دونوں کو یہ ڈر پیدا ہو گیا ہے کہ اب ہندوستان کے لئے بحر ہند کی عظیم ترین طاقت بننے کے لئے میدان صاف ہے۔ ہندوستان اور روس کے مابین دوستی کے معاہدے نے ان دونوں ملکوں کو اور بھی چوکنا کر دیا ہے کیونکہ اب یہ طاقتیں آسانی سے برصغیر کے معاملات میں مداخلت نہیں کر سکتیں۔ امریکہ اور چین دونوں یہ سمجھتے ہیں کہ ہندوستان اور روس کی دوستی اس بات کی ضمانت ہے کہ ہندوستان بحر ہند کے علاقے کی اہم ترین طاقت بن جائے گا اور ہندوستان کے ذریعہ روس کا اثر بحر ہند میں مستحکم ہو جائے گا۔ دوسری طرف ایران جہاں آج بھی شہنشاہی برقرار ہے، پاکستان میں جمہوری حکومت کے قائم ہونے کے بعد یہ محسوس کر رہا ہے کہ رفتہ رفتہ وہ ہر طرف سے جمہوری حکومتوں سے گھرتا جا رہا ہے۔ بحر ہند میں اگر ہندوستان کی بالادستی مسلم ہو جاتی ہے تو ایران کے گرد یہ گھیرا اور بھی مضبوط ہو جاتا ہے۔ چنانچہ ایران کی پالیسی یہ ہے کہ ہندوستان اور ایران کے درمیانی علاقے یعنی پاکستان کو ایک بفر اسٹیٹ کی طرح ترقی دی جائے اور پاکستان کے ہند دشمن جذبے کو سہارا دے کر ایرانی بلوچستان میں اپنی پوزیشن مضبوط کی جائے۔ ایسی صورت میں ہمارا خیال ہے کہ حکومت ایران کو اس سے زیادہ دلچسپی ہو گی کہ پاکستان میں جمہوریت کے بجائے مطلق العنانیت کو فروغ ہو۔

ظاہر ہے کہ ہندوستان ان ریشہ دوانیوں سے بے خبر نہیں ہے لیکن ضرورت اس بات کی ہے کہ ایران کو صاف لفظوں میں یہ تبلا دیا جائے کہ وہ جس کھیل میں مصروف ہے اُس کے بہت تباہ کن نتائج اس علاقے کے ملکوں کے لئے برآمد ہو سکتے ہیں۔ پاکستان کی سالمیت سے جس قدر دلچسپی ایران کو ہے اس سے بہت زیادہ دلچسپی ہندوستان کو ہے۔ ایک مضبوط اور پاکستان میں ایران سے زیادہ ہندوستان کا مفاد ہے لیکن فرق یہ ہے کہ ایران کا مفاد صرف ایک مطلق العنان پاکستان سے وابستہ ہے۔ ہندوستان پاکستان کو مستحکم دیکھنا چاہتا ہے لیکن وہ جانتا ہے کہ استحکام کا سرچشمہ عوام ہیں اور ایک جمہوری حکومت ہی پاکستان کو پائدار اور مضبوطی بخش سکتی ہے۔ چنانچہ پاکستان کو مستحکم بنانے کے سلسلے میں حال میں ایران نے ہندوستان سے جو اپیل کی ہے اگر اس کا منشا یہ ہے کہ ہندوستان پاکستانی عوام کے جمہوری مطالبات کو دبانے میں مدد کر کے موجودہ حکومت کو مستحکم بنائے تو یہ غلط توقع ہے۔ یہ بھی واضح کر دینے کی ضرورت ہے کہ ہندوستان برصغیر کے معاملات میں کسی تیسرے ملک کی مداخلت کو نہ برداشت کرے گا اور اگر پاکستان کی سالمیت کے خطرے کو بہانا بنا کر ایران نے پاکستان کے داخلی معاملات میں مداخلت کی تو ہندوستان بھی خاموش تماشائی نہ رہے گا۔ ہم پچھلے پچیس برسوں سے پاکستان کی مطلق العنان حکومتوں کی ہندوستان دشمنی کے شکار ہیں لیکن ہم نے کبھی پاکستان کے داخلی معاملات میں دخل اندازی کی کوشش نہیں کی۔ بنگلہ دیش کے معاملے میں پڑنے پر ہمیں خود پاکستان نے مجبور کیا۔ اگر پاکستان نے اندرونی خلفشار کا مسئلہ اپنے تک محدود رکھا ہوتا تو بنگلہ دیش کے ساتھ ہماری تمامتر ہمدردی کے باوجود [illegible] کی نوبت نہ آتی۔ لیکن پاکستانی حکمرانوں نے ایک کروڑ پناہ گزینوں کو ہندوستان میں دھکیل کر ہمارے لئے کوئی راستہ نہ رہنے دیا۔ حقیقت یہ ہے کہ پاکستان نے بنگلہ دیش کے معاملے میں ہندوستان کو ملوث کرنے کی ایک سوچی سمجھی پالیسی اختیار کی تھی۔ اس نے فیصلہ کر لیا تھا کہ بنگلہ دیش سے اس کو اپنی گلو خلاصی کرانی ہے لیکن وہ چاہتا تھا کہ وہاں سے نکلنے سے قبل

ہندوستان کو مداخلت پر مجبور کر دے۔ غرض کہ نہ پرانے پاکستان کی سالمیت کو ختم کرنے میں ہمارا
کوئی ہاتھ تھا اور نہ آئندہ اگر بقیہ پاکستان کے ٹکڑے ہوتے ہیں تو اس میں کوئی ہمارا ہاتھ ہوگا۔
بنگلہ دیش کا قیام پاکستانی حکومتوں کے غیر جمہوری رویے کا نتیجہ تھا اور یہی اُس کے مزید انتشار کا
بھی سبب ہوگا۔ جہاں تک ہندوستان کا تعلق ہے وہ اپنی مغربی سرحد پر ایک مضبوط اور مستحکم
پاکستان کا خواہاں ہے۔ لیکن اگر حسب سابق اب بھی اگر پاکستان نے جمہوریت کے بجائے
ہندوستان دشمنی کو اپنے استحکام کی بنیاد بنانا چاہا تو اسے پھر پہلے کی طرح ناامید ہونا پڑے گا۔
پاکستان کے پچھلے تجربوں سے ایران کو بھی سبق لینے کی ضرورت ہے۔ ایرانی بلوچستان کی بے اطمینانی
دور کرنے کا حل یہ نہیں ہے کہ پاکستانی بلوچستان کی عوامی تحریک کو دبانے میں ایران پاکستان کی مدد
کرے بلکہ ضرورت اس بات کی ہے کہ اس علاقے کی پس ماندگی کو دور کیا جائے۔ لیکن بدقسمتی
یہ ہے کہ ایران نے جو ترقیاتی پروگرام شروع بھی کیا ہے اس کا بڑا حصہ زراعت اور صنعت کو
فروغ دینے کے بجائے فوجی تعمیر کے لئے وقف کیا گیا ہے اس سے وہاں کے لوگوں کو وقتی طور
پر روزگار ضرور ملے گا لیکن یہ خوشحالی صرف عارضی ہوگی۔ ایران کو یہ سمجھنے کی ضرورت ہے کہ
اس کے تیل کے خزانے دوامی نہیں ہیں۔ اگلے پچیس تیس برس میں یہ خزانے خالی ہو جائیں گے۔
چنانچہ ایران کو چاہیئے کہ تیل سے ہونے والی آمدنی کو زراعت اور صنعت کی ترقی پر صرف
کرے جو آگے چل کر ملک کی خوشحالی کی بنیاد بن سکیں۔ جدید آلات حرب چند برسوں کے اندر
نئے آلات بن جانے کی وجہ سے استعمال کئے بغیر بیکار اور فرسودہ ہو جاتے ہیں اور ملکوں کو
نئے آلات خریدنا پڑتے ہیں۔ اگر ایران اپنی عارضی آمدنی کو ہتھیاروں پر صرف کرتا رہا تو اس
کا مطلب یہ ہوگا کہ اگلے کچھ برسوں میں مغربی ممالک ایران کا سارا تیل کھینچ لیں گے جس کے عوض
ایران کے ہاتھ فرسودہ آلات حرب کے انبار کے سوا کچھ بھی نہ رہے گا۔ بہرکیف یہ ایران کا اپنا
معاملہ ہے لیکن برصغیر کے معاملات میں ضرورت سے زیادہ دلچسپی لے کر ایران اپنے حدود سے
تجاوز کر رہا ہے۔

عبداللطیف اعظمی

کوائف جامعہ

مرحوم ذاکر صاحب کی چوتھی برسی

مرحوم ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب کی ۳رمئی کو سادگی کے ساتھ چوتھی برسی منائی گئی۔ سنہ۱۹۷۱ء میں یکم اکتوبر کو راشٹرپتی جناب وی وی گری نے مرحوم ذاکر صاحب کے مزار کا سنگ بنیاد رکھا تھا، امسال ۷۶ ویں سالگرہ کے موقع پر، ۸ رفروری کو راشٹرپتی نے مزار کا افتتاح فرمایا اور قوم کے نام اسے وقف فرمایا۔ ۳رمئی کو اسی مزار کی عمارت میں قرآن خوانی کا انتظام کیا گیا تھا۔ جامعہ کے اساتذہ اور کارکنوں کے علاوہ شہر کے معززین نے بھی شرکت کی۔ صبح سویرے نائب صدر جناب گوپال سروپ پاٹھک اور میٹروپولیٹن کے چیف اگزکیٹو کونسلر جناب رادھا رمن نے پھول چڑھائے۔

میٹروپولیٹن کونسل کے چیرمین جناب میر مشتاق احمد نے ذاکر صاحب کی یاد میں ایک سوسائٹی قائم کی ہے۔ اس کے اہتمام میں ایک پبلک میٹنگ ہوئی، جس کی صدارت لوک سبھا کے اسپیکر جناب گوردیال سنگھ ڈھلوں نے کی اور وزارت اطلاعات ونشریات کے اسٹیٹ منسٹر جناب اندر کمار گجرال، رادھا رمن جی اور میر مشتاق صاحب نے ذاکر صاحب کی دلکش شخصیت اور شاندار خدمات پر تقریریں کیں۔ دہلی ریڈیو پر تقریر نشر کی گئی اور ٹیلیویزن پر ایک فیچر دکھلایا گیا، جس میں مرحوم کی زندگی اور سرگرمیوں کے اہم پہلوؤں پر روشنی ڈالی گئی تھی۔ مجھے اور مجھ جیسے لوگوں کو وہ منظر بڑا دلکش اور موثر معلوم ہوا جب اسلامی ممالک کے دورے کے وقت مختلف سربراہوں سے گلے ملتے ہوئے اور خانۂ کعبہ میں نماز پڑھتے ہوئے دکھلایا گیا۔ اس منظر نے بھی دل پر بہت اثر کیا جب قرآن خوانی کے وقت بہت سی غیر مسلم خواتین نے قبر پر پھول چڑھائے اور اپنے طریقے

کے مطابق عقیدت اور محبت کا اظہار کیا۔ یہ قبول عام اور عزت و مرتبہ صرف اللہ تعالیٰ کے برگزیدہ اور نیک بندوں ہی کو نصیب ہوتا ہے۔

سالنامہ استادوں کا مدرسہ ـــ ڈاکٹر ذاکر حسین کی یادمیں

استادوں کے مدرسہ سے "سالنامہ" کے نام سے ہر سال طالب علموں کا ایک رسالہ شائع ہوتا ہے جس میں اردو، ہندی اور انگریزی میں مضامین ہوتے ہیں۔ اس سال یہ سالنامہ مرحوم ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب کی یاد میں شائع ہوا ہے اور تینوں زبانوں کے جملہ مضامین مرحوم کی شخصیت اور خدمات پر ہیں۔ اس کے اسٹاف ایڈوائزر مسعود الحق صاحب (لکچرر) ہیں، انگریزی کی اڈیٹر مس مدھو شرما (متعلم بی ایڈ)، ہندی کی مس پشپا شرما (متعلم بی ایڈ) اور اردو کے عبدالغفار ارشد (متعلم بی ایڈ) ہیں۔

اس شمارے میں شیخ الجامعہ پروفیسر محمد مجیب صاحب کا ایک مختصر مضمون ہے جس میں مرحوم کی شخصیت اور سیرت کے بارے میں ایسی باتیں بیان کی گئی ہیں جو گہرے مشاہدے اور قریبی تعلق کی بنا پر ہی معلوم ہوسکتی ہیں۔ چند متفرق ٹکڑے ملاحظہ ہوں: "ڈاکٹر ذاکر حسین سے جو بھی ملتا تھا اس پر ان کی تہذیب اور ان کے انکسار کا فوراً اثر پڑتا تھا۔ ایسی بات کہنا جس سے کسی کے دل کو دکھ ہو یا کوئی ناگواری ہو انھوں نے اپنے اوپر حرام کر رکھا تھا۔ ڈاکٹر ذاکر حسین اپنی شکست تسلیم کرنے کو تیار رہتے تھے اگر ان کی شکست میں تہذیب کی فتح ہو۔ ان کا خلوص ان کو اس کی اجازت نہیں دیتا تھا کہ آدمیوں کو یا تصورات کو شطرنج کے مہرے بنائیں۔ ان پر ہر شخص بھروسہ کرسکتا تھا ایسا شخص بھی جو علانیہ ان کا مخالف ہو۔ ڈاکٹر ذاکر حسین میں ایسی انصاف پسندی تھی جو انھیں مجبور کرتی تھی کہ ہر معاملے کا دوسرا رخ بھی دیکھیں اور دیکھنے پر جو چیز نظر آتی تھی اسے وہ نظر انداز نہیں کرتے تھے۔ ان کے عمل کا میدان بدلتا رہا لیکن ان کی شخصیت جیسی تھی ویسی ہی رہی اور اس طرح ہر نئے میدان میں وہ تازگی اور جدت کا نمونہ بن کر آئے ..." اس کامیاب نمبر پر ہم اس کے اسٹاف ایڈوائزر اور اڈیٹروں کو مبارکباد دیتے ہیں۔

اردو خط کتابت کورس

جامعہ کے پچھلے شمارے میں اردو خط کتابت کورس کی سہ ماہی رپورٹ۔ از یکم جنوری تا ۳۱ مارچ

سنہ ۶۶ء۔ شائع کی گئی تھی۔ جگہ کی کمی کی وجہ سے اس کا کچھ حصہ رہ گیا جسے ذیل میں درج کیا جاتا ہے:

عمر کے لحاظ سے اعداد و شمار اس طرح ہیں

۱۔	۲۰ سال تک کی عمر کے اراکین	۱۳۵۵
۲۔	۲۱ سے ۴۰ سال تک کی عمر کے اراکین	۲۹۸۱
۳۔	۴۰ سال سے زیادہ عمر کے اراکین	۹۹۷
۴۔	وہ اراکین جن کی عمر کا اندراج نہیں ہے	۹۸۰
	میزان	۶۳۱۳

۱۔	خواتین کی تعداد	۳۵۱
۲۔	مرد	۵۹۶۲

چند خطوط

مکرمی ڈائریکٹر صاحب

خط کتابت اردو کورس

جامعہ ملیہ اسلامیہ۔ جامعہ نگر نئی دہلی

عرصہ دراز سے میرے دل میں ایک زخم قائم ہے اور وہ پکتے ہی جا رہا ہے۔ لیکن ابھی تک اس زخم کو دور کرنے کی کوشش کرنا چاہا۔ مگر عمر اور وقت کہاں ساتھ دیتا ہے۔

میں ایک برہمن خاندان سے تعلق رکھتا ہوں (M.A, M.ED) ایم۔ اے۔ ایم۔ ایڈ کی ڈگری حاصل کیا ہوں۔ اور ایک ہائی اسکول میں صدر مدرس ہوں۔ سب کچھ موجود ہونے کے باوجود بھی ایک کمی محسوس کرتا ہوں۔ وہی کمی کو پورا کرنے کے لئے مشاعروں میں جاتا ہوں۔ ریڈیو کے اردو پروگرام سنتا ہوں۔ جب کوئی اردو گفتگو کرتے ہیں تو میرے دل کا زخم پھر بھرتا ہے۔ وہ کمی ہے اردو زبان!

بڑی کوشش کے بعد آپ کا پتہ دریافت کیا اور ایک دوست کے ذریعہ اردو

میں عریضہ لکھوا رہا ہوں۔ فوراً آپ میرے پتہ پر مزید تفصیل معلومات حاصل کرنے کا پرواسپکٹ اور داخلہ فارم روانہ کیجئے۔

فقط آپ کا منتظر

شری جاگیردار ایم۔ اے۔ ایم۔ ایڈ

ڈاک خانہ چادچہاں تعلقہ انڈی ضلع بیجاپور۔ میسور

تسلیم

آپ کی تیسری کتاب مجھے 14.9.72 کو ملی ہے۔ اب میرا تبادلہ علی باغ سے جلگاؤں میں ہوا ہے۔ یہاں آنے پر بھی اردو پڑھنا اور لکھنا جاری رکھا ہے۔ دونوں کی مشق ساتھ ساتھ چل رہی ہے۔ اب میں اردو اخبار بھی پڑھتا ہوں۔ آپ کی تیسری کتاب ختم ہونے پر ہے۔ مگر مشکل لفظوں کے معنی نہ معلوم ہونے سے پڑھنے میں دقت ہوتی ہے۔ اس لئے مجھے اب ڈکشنری کی ضرورت ہے۔ امید ہے کہ آپ اس کا بھی پتہ بھیجیں گے۔ میں اپنا نیا پتہ بھیج رہا ہوں۔

آپ کا

پی۔ ایس۔ کیلکر۔ داخلہ نمبر 1143

اسسٹنٹ پوسٹ ماسٹر اکاؤنٹ جل گاؤں ہیڈ پوسٹ آفس۔ خاندیس (مہاراشٹر)

اردو کی تعلیم انگریزی کے ذریعہ

خط کتابت اردو کورس میں، فی الحال، ہندی اور انگریزی کے ذریعہ اردو کی تعلیم کا انتظام ہے۔ انگریزی کے ذریعہ پڑھانے کے لیے جناب محمد ذاکر صاحب، استاد شعبۂ اردو جامعہ کالج، نے ایک کتاب مرتب فرمائی ہے، جسے طباعت سے پہلے چند ماہرین لسانیات نے بھی دیکھ لیا تھا اور نہ صرف یہ کہ اس پر اپنے اطمینان کا اظہار کیا تھا، بلکہ پسند بھی فرمایا تھا۔ اپنے موضوع کے لحاظ سے یہ کتاب بالکل نئی اور اچھوتی ہے۔ اس لیے بیرونی ممالک میں بھی کافی پسند کی جارہی ہے۔ آفسٹ میں چھپی ہے اور بہت خوبصورت ہے، قیمت پانچ روپے۔

مراسلہ

دائرہ حمیدیہ

کیلئے

مالی تعاون کی اپیل

دورِ جدید کے مشہور مفسّرِ قرآن مولانا حمید الدین فراہی رحمۃ اللہ علیہ کی شخصیت اہلِ علم کے کے لئے کسی تعارف کی محتاج نہیں۔ اُن کی بہت سی تصنیفات جو چند کو چھوڑ کر تمام تر علوم قرآن سے متعلق ہیں، چھپ کر شائع ہو چکی ہیں۔ جن اہلِ نظر نے بھی ان کتابوں کا مطالعہ کیا ہوگا وہ ان کی قدر و اہمیت کا اعتراف کئے بغیر نہیں رہ سکتے۔ قرآنِ حکیم پر غور و تدبر ہی وہ تنہا وظیفۂ حیات تھا، جس کی خدمت اور انجام دہی کے لئے مولانا نے اپنی زندگی کے چالیس سال وقف کر رکھے تھے، اللہ تعالیٰ نے انھیں اپنی کتاب عزیز کا عشق ہی نہیں، اس کی فہم کا غیر معمولی ملکہ بھی عطا فرمایا تھا جس کی بدولت انھیں یہ سعادت ملی کہ فہم و تدبرِ قرآن کی ایک نئی راہ کھول سکیں۔ محققانہ، کامیاب اور طمانیت بخش راہ۔

ضرورت تھی کہ مولانا کے تمام افادات جلد سے جلد طبع ہو کر شائقین علم دین تک پہنچ جاتے۔ لیکن افسوس ہے کہ ان کے انتقال پر تقریباً نصف صدی گذر چکنے کے باوجود ابھی تک اس فریضہ سے عہدہ برآ نہیں ہوا جا سکا ہے، چنانچہ اُن کی بہت سی تصانیف ابھی مسودہ ہی کی شکل میں پڑی ہوئی ہیں، جس کی بنیادی وجہ فنڈ کی کمی ہے۔ یقیناً اسے ایک علمی اور دینی المیہ ہی کہا جائے گا کہ محض روپیہ نہ ہونے کے باعث اتنے قیمتی مسودات طبع نہیں ہو پا رہے

ہیں، ہم اراکینِ دائرۂ حمیدیہ برادرانِ ملت سے بالعموم اور مولانا کے قدردانوں سے بالخصوص پرزور اپیل کرتے ہیں کہ وہ اس اہم دینی خدمت کی تکمیل کی طرف فوری توجہ فرمائیں۔ اور اتنا سرمایہ فراہم کردیں، جس کی ان مسودات کی طباعت و اشاعت کے لئے ضرورت ہے۔ ہمارے اندازے کے مطابق بیس ہزار روپے اس کام کے لئے کافی ہوں گے۔

زرِتعاون اس پتہ سے روانہ فرمایئے :

عبدالرحمٰن ناصر اصلاحی ۔ دائرۂ حمیدیہ ۔ مدرسۃ الاصلاح ،

سرائے میر، ضلع اعظم گڈھ ۔ یو، پی

التماس کنندگان

(۱) شاہ معین الدین احمد ندوی (صدر دائرہ) (۲) بدر الدین اصلاحی (ناظم)

(۳) عبدالرحمٰن ناصر اصلاحی (خازن) (۴) ابواللیث اصلاحی ندوی

(۵) محمد سجاد فراہی (۶) صدر الدین اصلاحی (۷) محمد عاصم اصلاحی

(۸) محمد فاروق نعمانی (۹) عبیداللہ فراہی اصلاحی

(۱۰) حمداللہ فراہی (فلاحی)

جلد ۶۸ | بابت ماہ جولائی ۱۹۷۳ء | شمارہ ۱

فہرست مضامین

مجلسِ ادارت

ڈاکٹر سید عابد حسین — پروفیسر محمد مجیب

ضیاء الحسن فاروقی — ڈاکٹر سلامت اللہ

مدیر

ضیاء الحسن فاروقی

شرحِ چندہ :

ہندوستان	سالانہ	چھ روپے
	فی پرچہ	پچاس پیسے
بیرونِ ہند	سالانہ	ایک پونڈ یا تین امریکن ڈالر

خط و کتابت کا پتہ

ماہانہ جامعہ ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵ — ۱۱۰۰

طابع و ناشر: عبداللطیف اعظمی ● مطبوعہ: یونین پریس دہلی ۶ ● صرف ٹائٹل: دیال پریس دہلی ۶

شذرات

ملک میں ایک عرصہ سے اردو والوں کی طرف سے یہ مطالبہ کیا جا رہا تھا کہ ایک ایسی یونیورسٹی قائم کی جائے جس کا ذریعہ تعلیم اردو زبان ہو۔ لکھنؤ میں یونیورسٹیوں میں اردو زبان و ادب کے اساتذہ کا جو اجتماع گذشتہ سال ہوا تھا اس میں بھی یہ تجویز متفقہ طور پر منظور کی گئی تھی۔ ہمیں ایسی تمام تجویزوں سے قدرتی طور پر دلچسپی رہی ہے اس لئے کہ نصف صدی سے زیادہ کا عرصہ گذرا کہ جامعہ ملیہ اسلامیہ نے اعلیٰ سطح کی تعلیم اردو زبان کے ذریعہ شروع کی تھی اور ایک قومی اور مستحکم تعلیمی منصوبے کے تحت شروع کی تھی۔ اپنی تعلیمی عمر کی کسی منزل میں جامعہ نے اپنے اس بنیادی موقف کو نہیں چھوڑا، اور ۱۹۶۲ء میں جب اسے یونیورسٹی گرانٹس کمیشن ایکٹ کی دفعہ ۳ کے تحت یونیورسٹی کا درجہ دیا گیا تو اس وقت کمیشن اور وزارت تعلیم ہند دونوں نے جامعہ ملیہ اسلامیہ سوسائٹی کی یہ شرطیں بخوشی مان لیں کہ جامعہ میں ذریعہ تعلیم اردو زبان رہے گی اور اس کی اٹونومی بھی برقرار رہے گی۔

سچ تو یہ ہے کہ ہمیں کبھی کبھی اس پر سخت حیرت ہوتی تھی کہ اردو یونیورسٹی کا مطالبہ کرنے والے بھولے سے بھی اس کا ذکر نہیں کرتے تھے کہ ملک میں ایک ایسی درسگاہ موجود ہے جو اپنے وسائل کی کمی کے باوجود ایک محدود حد تک ہی سہی، جدید علوم کی تدریس کا کام اردو زبان کے ذریعہ انجام دے رہی ہے، ماضی میں اس درسگاہ نے ایک ایسے علمی اسلوب اور زبان کی داغ بیل بھی ڈالی ہے جس سے جدید ہندوستان میں اردو زبان کے ذریعہ تعلیم بننے میں آسانی ہوگی، اس میں ایسی کتابیں تصنیف اور ترجمہ کی گئی ہیں جن سے اردو زبان کی علمی حیثیت کو تسلیم کیا گیا ہے، اس کے ماہنامہ جامعہ نے ادبی، ثقافتی، علمی اور سائنسی مضامین شائع کر کے ایک وسیع حلقے میں سماجی و سائنسی علوم اور نظریات

کی اشاعت کی ہے۔ ہماری یہ حیرت اب بھی قائم ہے، خاص طور سے ان لوگوں سے ہمیں شکایت ہے جو جامعہ سے خوب متعارف ہیں، اور ان میں سے بعض حضرات نے تو اس خرمن سے خوشہ چینی بھی کی ہے۔

اردو یونیورسٹی کا مطالبہ کرنے والوں کو اس خبر سے خوشی ہوگی کہ ۱۲ مئی ۸۳ء کو جامعہ کی سب سے بڑی مجلس انجمن جامعہ ملیہ اسلامیہ نے یہ تجویز منظور کی ہے کہ "چونکہ جامعہ ملیہ اسلامیہ میں ابتدا سے اردو زبان ذریعہ تعلیم رہی ہے اور یہ اس کے بنیادی مقاصد میں شامل ہے اس لئے مرکزی حکومت سے درخواست کی جاتی ہے کہ جامعہ ملیہ اسلامیہ کو مرکزی اردو یونیورسٹی کی حیثیت سے چارٹر عطا کیا جائے۔ نیز یہ کہ اس یونیورسٹی کو ملک کے ایسے تمام تعلیمی اداروں کا الحاق کرنے کا اختیار بھی دیا جائے جن کا ذریعہ تعلیم اردو ہو۔ اور اسی کے ساتھ جامعہ کے تعلیمی و اقامتی کردار کو برقرار رکھا جائے" اس تجویز کے سلسلہ میں ضروری کارروائی کرنے کے لئے حسب ذیل حضرات پر مشتمل ایک کمیٹی بھی بنائی گئی جسے مزید اراکین کو شامل کرنے کا اختیار بھی دیا گیا۔

۱۔ جناب ڈاکٹر سید عابد حسین صاحب
۲۔ جناب کرنل بشیر حسین زیدی صاحب
۳۔ جناب مرزا محمود بیگ صاحب
۴۔ جناب خورشید عالم خاں صاحب
۵۔ جناب ڈاکٹر اخلاق الرحمٰن قدوائی صاحب
۶۔ جناب ڈاکٹر سلامت اللہ صاحب
۷۔ جناب ضیاء الحسن فاروقی صاحب
۸۔ جناب شیخ الجامعہ صاحب ـــــ (کنوینر)

اس کمیٹی کا ایک جلسہ ۸ جون کو منعقد ہوا، اور یہ طے ہوا کہ صدر فروغ اردو کمیٹی جناب اندر کمار گجرال صاحب سے کمیٹی کے اراکین ایک وفد کی صورت میں ایک عرضداشت کے ساتھ ملاقات کریں اور جامعہ کو ایک مرکزی اردو یونیورسٹی بنانے اور اس حیثیت سے چارٹر حاصل کرنے کے سلسلہ میں ان کی حمایت حاصل کرنے کی کوشش کریں۔

ذاکر صاحب مرحوم نے جامعہ ملیہ کو سرسید مرحوم کے اردو یونیورسٹی کے تصور، گاندھی جی کے نیشنل سوشل سروس کی تربیت گاہ کے خیال اور خود قومی یونیورسٹی کے متعلق اپنے نظریے کو اس طرح

ہم آہنگ کرکے کہ اسے اپنے قدیم تہذیب وتمدن کے صحتمند عناصر اور جدید عالمی تہذیب کے اعلا تصورات سے فیضان حاصل ہوتا رہے، ترقی دینے کا ایک نقشہ اپنے ذہن میں قائم کیا تھا، تقریباً چالیس سال تک جامعہ اپنے محدود وسائل کے باوجود اس کے مطابق کام کرتی رہی، ۱۹۶۲ء کے بعد حالات قدرے بہتر ہوئے تو اس نے اپنے ان بنیادی مقاصد کو قدرے وسیع پیمانے پر پورا کرنے کی جدوجہد کی اور یہ جدوجہد جاری ہے۔ لیکن ایک چارٹرڈ یونیورسٹی نہ ہونے کی وجہ سے اس کے کارکن اپنے حوصلوں کو بروئے کار لانے کے لئے وہ امکانات اور مواقع نہیں دیکھتے جو ملک میں قومی تعلیم کے ایک مجوزہ بڑے منصوبے کے تحت انھیں حاصل ہونے چاہئیں۔ یہی وجہ ہے کہ جامعہ کے کارکن اور بہی خواہ محسوس کرتے ہیں کہ اب وہ وقت آگیا ہے جب جامعہ نئی بنیادوں پر ایک مکمل یونیورسٹی کا مرتبہ حاصل کرکے اپنے اُن خوابوں کی تعبیر دیکھ سکتی ہے جو اس کے بانیوں کے، خاص طور سے ڈاکٹر ذاکر حسین مرحوم کے، ذہن میں تھے اور جنھیں مختلف عوامل کے سبب وہ پوری طرح عمل میں نہیں لا سکے تھے۔

جامعہ قومی تعمیر وترقی کے اس عظیم منصوبے کے تحت جسے حکومت ہند شروع کرنے والی ہے سیکولرزم، جمہوری طرز زندگی اور سماجی ومعاشی انصاف کے اصولوں کے لئے ایک لیبوریٹری کا کام انجام دے سکتی ہے کہ اس کی تاریخ، اس کے آدرش اور اس کے اب تک کے کام اس بات کے شاہد ہیں۔ اس کے علاوہ جامعہ ملیہ اسلامیہ اپنے ماضی کے کارناموں کے پیش نظر اب بڑے پیمانے پر مرکزی اردو یونیورسٹی کی حیثیت سے جدید علوم کی تدریس وتعلیم کا انتظام کر سکتی ہے۔ یہ درسگاہ اس ہندو مسلم تہذیب یا گنگا جمنی ہندوستانی تہذیب کا مرکز بن کر سیکولر طرز فکر اور قومی یکجہتی کے نظریے کی روشنی دور دور تک پھیلا سکتی ہے، جسے نہ صرف مسلمانان ہند بلکہ شمال مغربی ہندوستان کے بےشمار افراد اور پورے ملک میں بعض حلقے اور علاقے اپنے ماضی کی ناقابل تقسیم میراث تصور کرتے ہیں۔ یہ بات بھی معلوم ہے کہ ۱۹۷۰ء سے جامعہ ملیہ انگریزی اور ہندی زبان کے ذریعہ اردو خط کتابت کورس بڑی کامیابی کے ساتھ چلا رہی ہے اور اس سے ملک کے مختلف علاقوں میں ہزاروں آدمی فائدہ اٹھاتے ہیں۔ جامعہ کے ایسے سیکڑوں طالب علم جو اردو نہیں جانتے، ایک سال تک اردو زبان کا کورس پڑھتے ہیں اور اس کے پاس کئے بغیر انھیں جامعہ سے ڈگری نہیں ملتی۔ جامعہ کے وسائل اگر اور بڑھ جائیں اور اسے مکمل یونیورسٹی کا مرتبہ حاصل ہو جائے تو اسی اردو زبان اور کلچر کے پروگرام سے وہ قومی اتحاد اور جذباتی ہم آہنگی کے نصب العین کو زیادہ استحکام اور پائداری سے عمل میں لا سکتی ہے اور اُس لگن اور خاموشی سے بھی جو ایسے تعمیری کاموں

کے لئے بہت ضروری ہیں۔

جامعہ ملیہ اسلامیہ کو اگر چارٹرڈ یونیورسٹی کا درجہ پارلیمنٹ کے ایکٹ کے ذریعہ مل جائے تو اس کی ان خصوصیات کے ساتھ جو اوپر بیان کی گئی ہیں، یہ خصوصیات بھی ہوں گی اور آئندہ حالات کے تقاضے کے پیش نظر ان میں اضافہ بھی ہوسکتا ہے:

۱۔ جامعہ ایک اقامتی یونیورسٹی ہوگی، اس میں مختلف شعبے ہوں گے جو شعبہ جاتی اور نیم شعبہ جاتی سطح پر تعلیم و تدریس کا کام کریں گے، مزید براں اعلا سطح پر خط کتابت کورس کے وسیلے سے بھی تعلیم کا انتظام ہوگا اور اس کا ذریعہ تدریس خاص طور سے اردو زبان ہوگی۔

۲۔ انڈر گریجویٹ سطح پر تمام مضامین کی تعلیم اردو میں ہوگی، بعد میں پوسٹ گریجویٹ تعلیم بھی اردو زبان کے ذریعہ دی جائے گی، لیکن ساتھ ہی اس کا خاص خیال رکھا جائے گا کہ اس کے طلبا ہندی اور انگریزی میں اچھی مہارت اور قابلیت حاصل کریں۔

۳۔ جامعہ کو ملک کے ان اردو کالجوں کو جو اس سے اپنا الحاق کرانا چاہیں، الحاق کرنے کا اختیار ہوگا۔

۴۔ جامعہ اپنے تحقیقی و تصنیفی شعبوں اور سماجی اور تہذیبی سرگرمیوں کے ذریعہ اپنے طالب علموں میں قومی اتحاد اور عالمی نقطۂ نظر کو فروغ دے گی اور سیکولر جمہوری طرز فکر اور سماجی انصاف کے اصولوں کی اشاعت کرے گی۔

۵۔ صحافت، ترجمہ اور تصنیف کی ٹریننگ کے ساتھ وہ ایسے دوسرے روایتی اور غیر روایتی مضامین کی تعلیم کا انتظام بھی کرے گی تاکہ طلبا کو مختلف پیشوں میں روزگار حاصل کرنے میں دشواری نہ ہو۔

۶۔ عربی مدارس کے فارغ طلبا کے لئے جدید علوم کی تعلیم کا مناسب انتظام کرے گی تاکہ وہ قومی زندگی میں فعال اور متحرک عنصر کی حیثیت سے حصہ لے سکیں۔

مولوی سمیع اللہ بھاگلپوری

عربی ـــــ ام الالسنہ

(قسط دوم)

یہ امر مدنظر رکھنے کی ضرورت ہے کہ ایک زبان کو دوسری زبان سے الگ کرنے میں سب سے زیادہ حصہ آواز، لہجہ، تلفظ اور رسم خط کا ہوتا ہے۔ اس لئے جب ہم یہ دعوی کرتے ہیں کہ عربی زبان ہی ام الالسنہ ہے تو ہمارے لئے یہ ناگزیر ہوجاتا ہے کہ ان چاروں امور کے متعلق اقوام عالم کی لسانی عادات کا وسیع مطالعہ کریں۔

لسانی خصوصیات کا مطالعہ کرنے والوں کو جو بات ورطۂ حیرت میں ڈال دیتی ہے، وہ یہ ہے کہ علاقے علاقے اور قبیلے قبیلے کا تلفظ، لہجہ اور لسانی صوتیات جدا جدا ہوتی ہیں اور یہ بات سراسر توفیقی و خداداد ہوتی ہے، انسان کو لسانی مذاق ورثے میں ملتا ہے وہ لب و لہجہ، آواز اور تلفظ جس کا اظہار اس کی بات چیت کے وقت ہوتا ہے، اس کی سعی و عمل کا نتیجہ نہیں ہوتا بلکہ فطرت کی ایک دین ہوتی ہے۔

حالانکہ اس اعتبار سے کہ قدرت نے تمام بنی نوع انسان کو آواز پیدا کرنے کے اعضا ایک ہی قسم کے دئے ہیں، یعنی حلق، زبان، تالو اور ہونٹ، اس لئے ہونا یہ چاہئے تھا کہ بول چال کے وقت تمام انسانوں کا تلفظ، لہجہ اور صوتیات ایک ہی قسم کی ہوتیں، اور کسی کو دوسرے آدمی کی

نوٹ: سلسلہ کے لئے ملاحظہ ہو ماہنامہ جامعہ بابتہ مارچ ۱۹۷۳ء

زبان کی نقل کرنے میں کوئی دقت پیش نہیں آتی۔ مگر مشاہدہ اس کے بالکل برعکس ہے۔ زبان کا یہ حال ہے کہ ہر قبیلے اور ہر علاقے کی آواز، لہجہ اور تلفظ الگ الگ ہوتا ہے اور یہ عادت ایسی توفیقی و فطری ہے کہ جب قرآن کا نزول زبانِ قریش میں ہوا تو یہ بات مشکل سمجھی گئی کہ سارے عربی قبائل قریش کا تلفظ، لہجہ اور صوت پیدا کر سکیں اس لئے اعلان کیا گیا کہ قرآن کا نزول سات حروف پر ہوا ہے۔ یعنی قرآنی الفاظ کو سات قسم کے تلفظ، لہجہ اور صوت میں پڑھنے کی اجازت ہے۔ بادی النظر میں یہ رخصت غیر ضروری معلوم ہوتی ہے۔ آخر اس میں کیا مشکل تھی کہ سارے قبائل عرب قریش ہی کی پیروی کرتے، اور اسی کی لسانی خصائص اختیار کر لیتے، مگر مشاہدے اور تجربے سے معلوم ہوا کہ لسانی قواعد میں تلفظ، لہجہ اور صوتیات کا قاعدہ ہمارے قیاس و گمان سے بہت مختلف ہے۔ چنانچہ عرب کے بعض قبائل س کو ت اور بعض کاف تانیث کو ش منقوطہ بولتے ہیں۔ قبیلہ قیس قد جعل ربک تحتک سریا (مریم) کی قرارت یوں کرتا قد جعل ربش تحتش سریا اور دوسرا قبیلہ قل اعوذ برب الناس۔ ملک الناس۔ الہ الناس کی قرارت یوں کرتا قل اعوذ برب النات۔ ملک النات الہ النات۔ تلفظ کے متعلق عہد رسالت میں قبیلہ قیس کا کشکشہ اور قبیلہ تمیم کا عنعنہ مشہور تھا۔ آج بھی عرب ممالک میں حروف تہجی کے تلفظ میں یکسانیت نہیں پائی جاتی۔ اہل مصر آج کل بھی اپنے روزمرہ کی بول چال میں ج کو گ بولتے ہیں۔ اسی لئے مرحوم جمال عبدالناصر کو گمال عبدالناصر بولا کرتے ہیں۔

ہندستان

تلفظ، لہجہ اور صوت کا فرق ہم ہندستان کی مختلف ریاستوں میں بھی دیکھ سکتے ہیں۔ حیدرآباد دکن میں ق کو خ، پنجاب میں ق کو ک اور بہار کے بعض علاقوں میں ر کو ڑ بولنے کا عام رواج ہے۔ حیدرآبادی قُل ھو اللہ احد کو خُل ھو اللہ احد

قورمہ اور قلیہ کو خورمہ اور خلیہ بولتے ہیں۔

پنجاب کے لوگ قل ھو اللہ احد کو نہایت بے تکلفی سے کل ھو اللہ احد اور بہار کے ضلع دربھنگہ کے بعض علاقوں میں اللہ اکبر کو اللہ اکبڑ بولتے ہیں۔ یہ ان علاقوں کا عوامی مذاق ہے۔

اسی طرح یوپی کے بعض اضلاع کے عوام تلفظ کے وقت "ہ" کو "ی" سے بدل دیتے ہیں۔ جیسے وہ آرہا ہے کی جگہ وہ کہیں گے وہ آریا ہے۔ اور اس کا لہجہ اتنا سماعت آفریں ہوتا ہے کہ خواہ مخواہ اس طرف کان دھرنے کو جی چاہتا ہے۔

تلفظ کا یہ اختلاف ایران اور بھارت کے درمیان بھی پایا جاتا تھا۔ چنانچہ اہل ایران بعض اوقات سنسکرت کی سین کو ہ سے بدل دیتے تھے۔ ذیل کے تمام الفاظ میں سین کی جگہ ہ کا استعمال ہوا ہے۔

سنسکرت	پارسی
سندھ	ہند
ماس	ماہ
سپتہ	ہفتہ
دس	دہ

چنانچہ ہند کی وجہ تسمیہ یہی بتائی جاتی ہے کہ ایرانی جن کا عمل دخل کسی زمانے میں سندھ تک تھا۔ وہ سندھ اور اس کے آگے کی سرزمین کو ھند کہتے تھے۔ اس طرح فارسی میں یہ ملک ہندوستان اور عربی میں ہند کے نام سے مشہور ہوگیا۔

لہجہ

اسی طرح لہجے کا یہ عالم ہے کہ شمالی ہند و جنوبی ہند کے اردو دانوں کا لب و لہجہ علیحدہ

ہوتا ہے۔ حیدرآباد دکن میں مد کا استعمال بہت زیادہ ہوتا ہے۔ لفظ کو کھینچ کر اور گا کر بولنے کا عام دستور ہے۔ اپنی اسی عادت کے بموجب وہ لوگ کو لوگاں اور بات کو باتاں بولتے ہیں۔ شمال میں جمع بنانے کے لئے ن اور واؤ یا ی اور ن کا استعمال ہوتا ہے۔ مگر جنوب میں الف نون کا۔ ریاست میسور و مدراس میں تو مد کے استعمال کا یہ حال ہے کہ بعض اوقات ہم لوگوں کو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ بولنے والا کوئی غیر ملکی ہے۔ خاندیش کے عوام بھی اسی طرح گا گا کر اردو بولنے کے عادی ہیں۔

اس کے مقابل اہل پنجاب کی عادت اس سے بالکل مختلف ہے۔ وہ لوگ حتی الامکان مد کے استعمال سے گریز کرتے ہیں۔ وہ گال کو گل، بات کو بت اور پانچ کو پنج بولتے ہیں۔
علاقے علاقے کی یہ عوامی عادتیں ان کی بول چال میں کچھ اس طرح رچ بس گئی ہیں کہ محض انھیں لسانی خصوصیات کے باعث علاقے علاقے کے لوگ فوراً پہچان لئے جاتے ہیں۔

معلوم ایسا ہوتا ہے کہ جس طرح ہر علاقے کی آب و ہوا اور موسمی خصوصیات انسان کے جسم پر اثر انداز ہوتی ہیں۔ اسی طرح علاقے اور موسم کا اثر لسانی عادتوں پر بھی پڑتا ہے۔

جسمانی طور پر اگر ایک صف میں افغانی، پنجابی، بنگالی اور مدراسی وغیرہ کو کھڑا کر دیا جائے۔ تو ایک واقف کار آدمی محض ان کا چہرہ اور جسمانی ساخت دیکھکر سبھوں کو الگ الگ پہچان لے گا۔ اس کے لئے صرف اس کی ضرورت ہوتی ہے کہ اس نے ان قوموں کے چہروں اور جسمانی ساخت کا الگ الگ مطالعہ کیا ہو۔

بالکل اسی طرح اگر ایک صف میں ان لوگوں کو کھڑا کر دیا جائے۔ جن کی مادری زبان پشتو، پنجابی، اردو، بنگالی، تامل یا مراٹھی ہو، اور ان سے ایک ہی زبان کے چند جملے کہلوائے جائیں تو جس نے قوموں کی صوتیات کا الگ الگ مطالعہ کیا ہے، وہ فوراً پہچان

لے گا کہ فلاں شخص کی مادری زبان کیا ہے۔

اب یہ امر غور طلب ہے کہ تلفظ، لہجہ اور صوتیات کے مسئلے میں قوموں کی لسانی عادتیں اتنی الگ الگ کیوں ہیں۔ اگر اس پر غور کریں گے تو معلوم ہوگا کہ یہ سب باتیں توفیقی ہیں۔ خدا نے انسان کی طبیعت میں یہ عادتیں ودیعت کر دی ہیں۔ ان کی تخلیق میں کسی بشر کا کوئی حصہ نہیں۔ بلکہ انسان لسانی تقاضوں کے آگے مجبور محض ہے۔

حروف تہجی

اس سے یہ عقدہ بھی حل ہو جاتا ہے کہ ہر زبان میں حروف تہجی کے لئے کچھ نئے الفاظ کیوں ہوتے ہیں۔ عربی میں اس کے لئے ۲۸ حروف ہیں۔ عبرانی میں بھی یہی تعداد برقرار رہی ہے اس لئے کہ عبرانی کلیتہً دبستان عربی کی تربیت یافتہ ہے، لیکن دوسری زبانوں میں حروف تہجی کی تعداد بڑھتی چلی گئی ہے۔

غور کرنے سے یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ بنیادی طور پر حروف تہجی ۲۸ ہی ہیں اور اتنے ہی حروف ہر قسم کی الفاظ سازی، ادا مافی الضمیر اور اعلیٰ سے اعلیٰ خطابت و تصنیف کے لئے کافی ہیں۔ یہ دعویٰ فیضی کے سواطع الالہام اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے خطبۂ بے الف سے جو نہج البلاغہ کا آخری خطبہ ہے، ٹھوس طور پر ثابت ہو جاتا ہے

لیکن اس کے بعد جب حروف تہجی کا مسئلہ دوسری اقوام کے سامنے آیا تو مافی الضمیر تلفظ، لب و لہجہ اور صوت میں ادا کرتے تھے، اس کے لئے یہ حروف ناکافی ثابت ہوئے۔ اس لئے کسی نے اس میں پ۔ چ اور ژ کا اضافہ کر دیا۔ اور کسی نے ٹ۔ ڈ اور ڑ ان کا۔ یہ فارسی اور ہندی کے وہ حروف تہجی ہیں جو کثیر الاستعمال ہیں۔ سنسکرت میں اور بھی کئی حروف کا اضافہ کیا گیا۔ اسی طرح عربی سندھی میں بھی کئی زائد حروف تہجی ملتے ہیں۔ اس کے علاوہ حروف سازی کا اور ایک طریقہ اختیار کیا گیا۔ یعنی جہت سے حروف

میں ھ ملا کر ایک نئی آواز پیدا کی گئی ۔ جیسے بھ، پھ ، ٹھ وغیرہ ۔ اس طرح وہ عربی حروف تہجی جن کی تعداد صرف ۲۸ تھی اور جو نہایت شستہ مذاق اور شیریں آواز کے ترجمان تھے ان کی تعداد بڑھتی چلی گئی اور اب لسانی برادری میں بھیں بھاں ۔ ہیں ہاں اور چیں چاں شروع ہو گئی ۔ ان زائد حروف میں بعض تو ایسے ثقیل اور ذوق سماعت پر گراں ہیں کہ ان کا تلفظ ایک بار خاطر معلوم ہوتا ہے ۔ جیسے "ڑاں" جو حرف ںَ کی جگہ وضع کیا گیا ہے ۔

یہ تمام حروف تہجی جو مختلف زبانوں میں مستعمل ہیں ان پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ۲۸ حروف تہجی تو وہ ہیں جو تمام زبانوں میں مشترک ہیں اور یہ عربی حروف تہجی ہیں اور الفاظ سازی کے لئے یہی بنیادی حروف ہیں ۔ باقی زوائد ہیں ، جو ہر قبیلے یا علاقے کے لوگوں نے اپنے ذوق کے مطابق وضع کر لئے ہیں ۔

کشمیری زبان

اس بات پر ایک زبردست قرینہ کشمیری زبان کی احیار کی کوشش ہے ، یہ ایک مستقل زبان ہے جو تلفظ ، لہجہ اور صوتی اعتبار سے پشتو سے ملتی جلتی ہے لیکن کشمیری قبائل اپنا مافی الضمیر ادا کرتے وقت کبھی ایسی آواز بھی نکالتے ہیں جن کے لئے عربی میں کوئی حرف نہیں ہے ۔ اب جو اس زبان کو عربی رسم خط میں قلم بند کرنے کی مہم چلائی جا رہی ہے ، تو یہ مشکل سامنے آئی ہے کہ وہ آواز کیسے پیدا کی جائے جس کے لئے عربی میں کوئی حرف نہیں ہے ۔ اس لئے اب وہ لوگ نئے حروف وضع کر رہے ہیں ۔ جو ان کی لسانی ضرورت کے مطابق ہوں ۔ اس سے ظاہر ہے کہ بنیادی طور پر حروف تہجی کی تعداد ۲۸ ہی ہے ، مگر علاقے علاقے کی الگ الگ لسانی عادات کے باعث نئے نئے حروف وضع ہوتے گئے ہیں ۔

زبان کی تعریف

یہ بات مد نظر رکھنی چاہیئے کہ زبان یا بول چال اس آواز کا نام ہے جو انسان اپنے

خیالات ظاہر کرنے کے لئے پیدا کرتا ہے۔ سب سے پہلے ایجاد اسی زبان کی ہوئی تھی۔ اسے الفاظ کا جامہ پہنانے یا اس کو کسی رسم خط میں منتقل کرنے کا سوال بعد میں پیدا ہوا۔ اس لئے زبان کے معاملے میں آواز اصل ہے، اور رسم خط اس کی ایک مرئی و مادی صورت ہے۔ لہٰذا رسم خط یعنی الفاظ اور حروف زبان کے تابع ہوتے ہیں۔ صحرائے عرب کا وہ علاقہ جہاں انسانی تہذیب کے معمار اول پیدا کئے گئے، ان کی زبان ہی اصل زبان تھی۔ یہ زبان بائبل کی روایت کے مطابق "باغ عدن" کی ہو یا کسی اور جنت ارضی کی، بہرصورت وہی اصل زبان تھی، اس کی بنیاد حسن ذوق اور کلام کی حلاوت و لطافت پر تھی، اس لئے جس نے بھی اس کو سب سے پہلے قلم بند کیا، اس کو ۲۸ حروف تہجی کے علاوہ مزید حروف کی ضرورت نہیں پڑی۔

لیکن جیسا میں ذکر کر چکا، مشاہدے اور تجربے سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ وہ عربی قبائل جو دوسرے علاقوں میں آباد تھے، یا عجمی قومیں جو مختلف ممالک میں سکونت پذیر تھیں ان کی لسانی عادات پر علاقے کی آب و ہوا اسی طرح غالب آگئی تھی جیسے ان کی جسمانی ساخت پر۔ اس لئے ان میں سے ہر قبیلہ ادائے مطلب کے لئے کچھ ایسی آوازیں پیدا کرتا تھا جن کے لئے عربی میں کوئی حرف نہیں تھا، اس لئے وہ لوگ عربی حروف تہجی پر غیر عربی حروف کا اضافہ کرتے گئے۔ اس طرح حروف کی تعداد بڑھتی گئی۔

حروف تہجی پر اور ایک نظر ڈالنے سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ان کی تشکیل و تدوین میں حیرت انگیز یکسانیت پائی جاتی ہے۔ ہر زبان میں چند حروف ہوتے ہیں، جن سے کچھ کم و بیش ایک ہی قسم کی آواز نکلتی ہے، انھیں ہی جوڑ کر الفاظ بنائے جاتے ہیں، سوائے چینی زبان کے کہ اس میں الفاظ کی جگہ جملے ہوتے ہیں۔ اس زبان میں جملوں ہی کے ذریعہ زبان کی تعلیم دی جاتی ہے۔ ممکن ہے یہی طریق تعلیم فطری ہو، اس لئے کہ ہمارا دعویٰ یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم کو اسماء کی جو تعلیم دی وہ ان چھوٹے چھوٹے جملوں ہی کی تعلیم تھی جن پر

زبان کی بنیاد ہے۔

عربی وعجمی حروف تہجی

لیکن اس جگہ پر یہ امر بھی ملحوظ رکھنے کی ضرورت ہے کہ عربی حروف تہجی جن کی تعداد صرف ۲۸ ہے اگر اس میں عجمی آوازوں کے لئے حروف نہ ہوں تو اس سے اس کی جامعیت متاثر نہیں ہوتی۔ لیکن وہ زبانیں جن کے حروف کی تعداد بہت زیادہ ہے۔ اگر وہ عربی حروف کی آواز پیدا کرنے سے قاصر ہوں تو تعجب کا مقام ہے جیسے ہندی یا سنسکرت کہ اس میں ح، خ، ز، غ، ف، ق کی آواز پیدا کرنے کے لئے کوئی حرف نہیں۔ یا انگریزی کہ اس میں ت، ح، خ، ش، ع، غ کی آوازیں نہیں، البتہ ان میں سے شین منقوطہ کی آواز دو حروف یعنی "SH" کو ملا کر پیدا کی جاتی ہے۔ اس اعتبار سے سب سے زیادہ بے قاعدگی انگریزی ہی میں پائی جاتی ہے، چنانچہ کبھی اس میں 'TIO' کو ملا کر ش کی آواز ظاہر کی جاتی ہے، جیسے STATION۔ اس قاعدے کے مطابق FISH بمعنی مچھلی کی ہجے FITIO بھی درست ہونی چاہیئے تھی مگر ایسا نہیں ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ انگریزی میں صرف یہی نقص نہیں کہ اس کے حروف تہجی تمام ضروری آوازیں پیدا کرنے سے قاصر ہیں، بلکہ اس میں ایک نقص یہ بھی ہے کہ اس زبان میں الفاظ سازی کا کوئی خاص قاعدہ بھی ملحوظ نہیں رکھا گیا ہے۔

تمام عجمی حروف میں نقطے لگا کر جو عربی حرف کی آواز پیدا کی جاتی ہے، میں نے اس کا قصداً ذکر نہیں کیا۔ اس لئے کہ یہ ایک عارضی طریق ہے۔ اس کا اصل حروف تہجی سے کوئی تعلق نہیں۔

ابتدا بالسکون

صوتی اعتبار سے عربی زبان کی ایک اور خصوصیت یہ ہے کہ اس میں ابتدا بالسکون

محال ہے، اور یہی بات لسانی فطرت کے عین مطابق ہے۔ اگر پہلا حرف ہی ساکن ہوگا تو لفظ کا تلفظ کیسے ہوگا۔ عربی ذوق میں فصیح و بلیغ خطابت کی بہت قدر ہے، اس لئے اس زبان میں ابتداء بالسکون محال ہے۔ بولنے والا بڑی آسانی اور روانی کے ساتھ نوک زبان سے الفاظ ادا کرتا چلا جاتا ہے بخلاف ان زبانوں کے جن میں ابتداء بالسکون جائز ہے۔ ان میں تلفظ کے وقت زبان پر غیر ضروری بوجھ ڈالنا پڑتا ہے۔

اعضاءِ تکلم

یہ بات بھی یاد رکھنی چاہئے کہ اللہ تعالیٰ نے تکلم کے لئے جو جو اعضاء بنائے ہیں ان تمام سے کام لینے کے بعد ہی کلام میں حُسن، شگفتگی اور کشش پیدا ہوتی ہے۔ لسانی صوتیات کے اصل اعضاء حلق، زبان، تالو اور ہونٹ ہیں۔ اب عربی کے حروف تہجی دیکھئے تو معلوم ہوگا کہ ان کا تعلق عام صوتی مخارج سے ہے، ح، خ، عین، غین اور قاف حروف حلقی ہیں، یعنی ان کی آواز حلق سے نکالی جاتی ہے۔ ت، ج، د، ر، ط، ل اور نون کی آواز زبان اور تالو کے ملاپ سے نکلتی ہے۔ ث، ج، س، ش، ص، ض اور ظ کی آواز صرف زبان سے پیدا ہوتی ہے۔ ب اور م کی آواز محض دونوں ہونٹوں کے ملاپ سے نکلتی ہے۔ یعنی آواز کے جتنے مخارج ہیں، عربی حروف تہجی میں ان تمام سے کام لیا گیا ہے، عربی کے علاوہ اور کسی زبان کے حروف تہجی میں یہ جامعیت نہیں پائی جاتی ہے۔

اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ ہر زبان میں صنعت الفاظ سازی کے لئے بنیادی طور پر وہی حروف تہجی ہیں جو عربی زبان میں مستعمل ہیں۔ ان پر جو اضافہ ہوا محض قبائلی یا علاقائی تقاضوں کے ماتحت ہوا۔ اس لئے تمام زبانوں کے الفاظ کا بنیادی پتھر عربی ہی کے حرف تہجی ہیں۔

قبائلی عادات

لسانی صوتیات پر غور کرتے وقت یہ انکشاف بھی ہوتا ہے کہ ہر قبیلے یا علاقے کی کچھ مخصوص

لسانی عادات ہوتی ہیں جو محض توفیقی ہوتی ہیں یعنی فطرت کا عطیہ ہوتی ہیں۔ اس کے پیدا کرنے میں ان کے ذوق یا سعی و عمل کا کوئی دخل نہیں ہوتا۔ ساتھ ہی اس کے ظاہری اسباب و وجوہ یا تو نامعلوم ہوتی ہیں یا انسانی شعور و ادراک کی دسترس سے باہر ہوتی ہیں۔ جیسے پنجاب کے بعض اضلاع میں ان پڑھ لوگوں سے باتیں کیجئے تو آپ کو یہ دیکھکر سخت تعجب آئے گا کہ آپ جو الفاظ بولیں گے وہ ان میں سے بعض کو دہراتے وقت حروف کو آگے پیچھے کر دیں گے۔ مثلاً آپ کہیں گے کہ۔ کیا تم میرا مطلب سمجھ گئے۔ تو وہ کہیں گے کہ۔ ہاں حضور میں آپ کا مطبل سمجھ گیا، آپ کہیں گے کہ چاقو لے آؤ۔ تو وہ کہیں گے کہ جناب۔ تاچو نہیں مل رہا ہے۔ آپ اگر کہیں گے کہ۔ کیا تم رستم کو جانتے ہو۔ تو وہ جواب دیں گے کہ ہاں رسمت تو بڑا امیاری پہلوان تھا۔ جو لوگ گورداسپور اور امرتسر کے ان پڑھ کسانوں یا نوکری چاکری کرنے والوں سے ملے ہیں ان کو اس کا خوب تجربہ ہوگا۔

اسی طرح کا ایک اور تصرف ہمارے ملک کے پایۂ تخت دہلی کے نام میں بھی ہوا ہے۔ انگریزوں نے اس کے حروف کو آگے پیچھے کر کے ڈلہی DELHI بنا دیا۔

اب اگر ہم ان سبھوں سے ان تصرفات کی وجہ دریافت کریں تو اس کی کوئی معقول وجہ نہیں بتا سکیں گے۔ ان کا لسانی حِس

	دہلی	کو	ڈلہی
	مطلب	کو	مطبل
	چاقو	کو	تاچو
اور	رستم	کو	رسمت

اسی طرح بنا دیتا ہے جس طرح ہم ڈلہی کو دہلی، مطبل کو مطلب، تاچو کو چاقو اور رسمت کو رستم بنا دیتے ہیں۔ دونوں کی زبان پر ایک ہی قسم کے لسانی عوامل کام کرتے ہیں اور دونوں ادائے مطلب کے لئے ایک ہی قسم کے لسانی حس سے کام لیتے ہیں۔ لہٰذا کسی پر

جہالت یا زیادتی کا الزام نہیں لگایا جا سکتا۔ بلکہ یہ دیکھ کر لسانی قواعد میں ایک قاعدے کا اضافہ کرنا پڑتا ہے وہ یہ کہ ہر لغت میں کچھ مقلوب الحروف الفاظ ہوتے ہیں۔ ان حروف کو آگے پیچھے کرنے سے ان کی اصلیت کا پتہ لگتا ہے۔ چنانچہ ہمارا ایک دعویٰ یہ بھی ہے کہ ہر زبان میں عربی کے بے شمار الفاظ ہیں۔ مگر آج ان کی صورت اتنی بدل گئی ہے کہ وہ عجمی الفاظ معلوم ہوتے ہیں جیسے جبرالٹر، ایڈمیرل، کیمسٹری۔ یہ اصل میں جبل الطارق، امیرالبحر اور کیمیا ہیں۔ مگر انگریزی میں ان کا استعمال انھیں تبدیل شدہ صورتوں میں ہوتا ہے۔

یا اسی طرح ماں، باپ، مادر، پدر یا مادر، فادر کے الفاظ ہیں۔ ان تمام الفاظ کی اصل اَبّ اور اُمّ ہے جس کے معنی باپ اور ماں ہیں۔ انھیں دونوں الفاظ کے حروف کو آگے پیچھے کر کے

اَب سے با، بابا یا ابا

اور اُم سے ماں یا ماتا بنا دیا گیا

آگے اسی سے مادر، پدر، مادر، فادر بنا دئے گئے

عربی الفاظ دوسری زبانوں میں

اس دعویٰ کو زیادہ مدلل بنانے کے لئے ہم اور ایک کلیہ سے کام لیتے ہیں، اور وہ یہ کہ عربی کے الفاظ براہ راست دوسری زبانوں میں داخل نہیں ہوئے، بلکہ وہ ایک زبان سے دوسری زبان میں اور دوسری زبان سے تیسری زبان میں منتقل ہوتے چلے گئے ہیں، جیسے عربی کے ہزاروں الفاظ پہلے عربی سے فارسی میں، فارسی سے اردو میں، اردو سے ہندی میں اور ہندی سے مراٹھی، بنگالی اور گجراتی وغیرہ میں منتقل ہوتے گئے ہیں۔

اسی طرح یورپ میں سب سے پہلے عربی کے بہت سے الفاظ اسپینی زبان میں داخل ہوئے کیونکہ اسپین میں مسلمانوں کی ایک ترقی یافتہ حکومت موجود تھی۔ پھر اس زبان سے اٹلی

کی زبان میں، اٹلی سے فرانس اور فرانس سے انگلستان۔

اس لسانی سفر میں یہ الفاظ ہر جگہ کے لسانی خصوصیات سے متاثر ہوتے گئے۔ ہر زبان نے ان پر کچھ نہ کچھ تصرف کیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس کی صورت بالکل ہی مسخ ہو گئی اور وہ اُن عجمی الفاظ میں اس طرح گھُل مِل گئے کہ ان کی اصلیت پر ایک دبیز پردہ پڑ گیا۔

اس دعوی پر مزید نظیریں اور مثالیں پیش کرنے کے لئے تمام زبانوں کی لغات کا بالاستیعاب مطالعہ کرنے کی ضرورت ہے۔ جہاں تک فارسی، اردو اور ان دوسری زبانوں کا تعلق ہے جن کا رسم خط عربی ہے، یہ الفاظ آسانی سے پہچانے جاسکتے ہیں۔ مشکل وہاں آن پڑتی ہے جہاں عربی الفاظ غیر عربی رسم خط میں لکھے جاتے ہیں۔ ان لغات میں عربی الفاظ کا پتہ لگانا جوئے شیر لانے کے مترادف ہوتا ہے۔

مسلم کوکنی

جنوری ۱۹۷۳ء کی بات ہے کہ بمبئی کے ایک ماہنامہ "نقش کوکن" میں ایک فاضل محقق جناب یونس اگاسکر نے بہت سے ایسے الفاظ کی فہرست پیش کی جو کہ کوکنی مسلمانوں کی زبان میں درج ہیں اور ہندی رسم خط میں لکھے جاتے ہیں، اسے پڑھ کر اس بات کے سمجھنے میں بڑی مدد ملی کہ عربی الفاظ بھی رسم خط میں کس طرح اپنی عربی وضع وقطع سے محروم ہو جاتے ہیں۔ اس فہرست سے چند الفاظ نقل کرتا ہوں:

مسلم کوکنی	اصل عربی
اَکل	عقل
پھراک	فراق
ذلم	ظلم
ذہنولی	جنونی

اہانن	احیاناً
شری آن	صریحاً
آل سبا	علی الصباح

ان کو کنی الفاظ کا عربی الفاظ سے مقابلہ کیجئے تو معلوم ہوگا کہ ان تمام الفاظ نے کوکنی رسم خط میں اپنی اصلی ہیئت کھو دی ہے

مراٹھی

یہی حال مراٹھی کا ہے۔ چونکہ مرہٹہ قوم بار بار سیاست اور جنگ کے میدان میں مسلمانوں سے ملتی جلتی رہی ہے، اس لئے اس زبان پر عربی کے اثرات بہت زیادہ ہیں اور مرہٹے روزمرہ کی بول چال میں عربی کے الفاظ بولتے ہیں۔

اس کی ایک تازہ مثال یہ بھی ہے کہ ان دنوں مصیبت زدہ لوگوں کی اعانت کے لئے جو ریلیف سنٹر کھولے جاتے ہیں۔ مراٹھی میں ان کا ترجمہ 'راحت کاری' کیا گیا۔ حالانکہ اس کا ترجمہ شکھ کاری بھی ہو سکتا تھا، مگر مرہٹوں نے عربی زبان کے زیر اثر اس کا ترجمہ راحت کیا جو ایک ٹھیٹھ عربی لفظ ہے۔

اسی طرح مراٹھی میں حاضری کو ہجیری بولتے ہیں۔ بمبئی کی بہت سی فکٹریوں میں مزدوروں کے پاس جو حاضری بک ہوتی ہے اس پر ہجیری (हजेरी) ہی لکھا ہوتا ہے۔

تمام عجمی لغات میں عربی الفاظ کی موجودگی بھی اس بات کا ایک ثبوت ہے کہ عربی ہی ام الالسنہ ہے۔ چونکہ اس سے بدیہی طور پر یہ ثابت ہوجاتا ہے کہ دنیا کی تمام زبانوں میں عربی ہی ایک ایسی زبان ہے جس سے تمام زبانوں نے خوشہ چینی کی ہے۔ ان کی لغات میں عربی کے ہزاروں الفاظ موجود ہیں۔ اس سے ظاہر ہے کہ ان زبانوں کی تشکیل و ترتیب اور استحکام و اشاعت میں عربی زبان نے ہی بنیادی کردار ادا کیا ہے اور تمام زبانیں اسی کی چھائی کا

دودھ پی پی کر جوان ہوئی ہیں۔

رسم خط

ساری دنیا میں دو قسم کے رسم خط جاری ہیں۔ عربی اور عجمی۔ اردو، فارسی، پشتو، پنجابی اور پاکستانی سندھی۔ یہ ساری زبانیں عربی رسم خط میں لکھی جاتی ہیں۔ اگرچہ ان کے حروف تہجی عربی سے کچھ زائد ہیں، مگر ان تمام زبانوں میں صنعت الفاظ سازی کے لئے کلیدی حیثیت عربی ہی کے حروف تہجی کو حاصل ہے۔ باقی حروف محض قبائلی و علاقائی ضروریات کے ماتحت وضع کئے گئے ہیں۔

رسم خط محض آواز کی ایک علامت ہوتی ہے۔ وہ علامت دیکھ کر آدمی وہی آواز نکالتا ہے، جس کے لئے وہ علامت وضع کی گئی ہے، اس اعتبار سے عربی یا عجمی رسم خط کا زبان کی تخلیق، استحکام اور اشاعت میں کوئی دخل نہیں۔ اصل چیز وہ آواز ہے جس کے لئے حروف تہجی یا الفاظ وضع کئے گئے ہیں۔ آج عربی حروف تہجی کی جو شکلیں ہیں اگر اسے چھوڑ کر اس کی دوسری شکلیں بنا دی جائیں تو اس کا رسم خط پر ضرور اثر پڑے گا، مگر زبان اس سے کچھ متاثر نہیں ہوگی۔ جیسے عبرانی کہ دراصل اس کے حروف تہجی عربی ہی کے حروف ہیں، اور ان دونوں میں اتنی ہم جنسی ہے کہ قاعدۂ ابجد جو عربی میں مروج ہے عبرانی میں حروف تہجی کی ترتیب کے مطابق ہے، پھر بھی ان عبرانی حروف کی آواز عربی حروف سے بہت مختلف ہوتی ہے۔ عبرانی میں ا، ب، ج، د کا تلفظ یوں ہوتا ہے۔ الف، بیت، گیمل، دالث، مگر اس صوتی اختلاف کا اس کے مدلول پر کوئی اثر نہیں پڑتا، سوائے ان حروف کے جن کا تلفظ عبرانی میں کچھ اور ہے جیسے جیم کی بجائے گیمل، مگر جب ان حروف سے الفاظ مرکب کئے جاتے ہیں تو وہ عربی ہی طرز کے ہوتے ہیں۔

یہی حال ارامی زبان کا بھی ہے جو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی مادری زبان تھی۔

حروف ہندسوں میں

عبرانی حروف تہجی اور قاعدۂ ابجد سے دو اہم لسانی قواعد پر روشنی پڑتی ہے، ایک تو یہ کہ آواز کی علامت کے لئے یہ کچھ ضروری نہیں کہ حروف تہجی ہی لکھے جائیں، دوسری علامتوں سے بھی یہی آواز پیدا کی جاسکتی ہے، جیسے قاعدۂ ابجد میں حروف کی جگہ ہندسے لکھے جاتے ہیں۔ مثلاً ا، ب، ج، د، اس کے لئے یہ ہندسے مقرر ہیں ۱، ۲، ۳، ۴۔ اس طرح ایک ہزار تک کے ہندسوں میں سارے حروف لکھے جاسکتے ہیں۔ اسی قاعدے کے مطابق عموماً ولادت و وفات کی تاریخیں مرتب کی جاتی ہیں۔ اس قاعدے میں حروف اعداد کی اور اعداد حروف کی علامات ہوتی ہیں۔ اس لئے اگر کوئی یہ مہم چلائے کہ زبان الفاظ کی بجائے صرف ہندسوں میں لکھی جائے تو لکھی جاسکتی ہے، اس سے زبان پر قطعاً کوئی اثر نہیں پڑے گا۔

آخر جس عہد میں حروف اور الفاظ کی بجائے صرف نقوش اور تصاویر میں خیالات ظاہر کئے جاتے تھے، اس عہد کی بھی تو کوئی زبان تھی ہمارے حروف اور الفاظ بھی تو اسی کی مختصر صورتیں ہیں۔

حروف تہجی کی آوازیں

دوسری اہم بات جو عبرانی رسم خط سے معلوم ہوتی ہے یہ ہے کہ مختلف زبانوں میں حروف تہجی کے لئے الگ الگ آوازیں مقرر ہیں۔ ان کا زبان پر کوئی اثر نہیں پڑتا، جیسے یہی ا، ب، ج، د ہیں۔ ان کی آوازیں مختلف زبانوں میں الگ الگ ہیں۔ اس کو

عربی میں الف۔ با۔ جیم اور دال بولتے ہیں

عبرانی میں الف، بیت، گمیل اور دالث

سنسکرت میں   اَ ، بَ ، جَ اور دَ

ہندی میں   " " " "

مراٹھی میں   " " " "

انگریزی میں   اے ، بی ، جے ، ڈی

لیکن ان صوتی اختلافات کا الفاظ کے تلفظ پر کوئی اثر نہیں پڑتا، ان حروف سے کسی زبان کے الفاظ کو ترتیب دیں ایک ہی آواز نکلے گی۔

یہی وجہ ہے کہ یوں دنیا میں ہزاروں رسم خط مروج ہیں۔ مگر اس ساز و مضراب سے جو دُھن پیدا ہوتی ہے وہ ایک ہی ہوتی ہے، اس نقطۂ نظر سے اگر دیکھئے تو حروف تہجی کا اختلاف لسانی آوازوں کا اختلاف نہیں بلکہ علاماتِ آواز کا اختلاف ہے۔

اب ذرا ہمارے اس دعوے پر پھر ایک نظر ڈالئے کہ وہ حروف تہجی جن کو صنعتِ الفاظ سازی میں کلیدی حیثیت حاصل ہے وہی حروف ہیں جو عربی زبان میں مستعمل ہیں، اور پھر ہر زبان کے حروف تہجی کی الگ الگ شکلیں اور آوازیں سنئے تو معلوم ہوگا کہ اس سے ہمارا دعویٰ قطعاً مجروح نہیں ہوتا بلکہ اور بھی مدلل ہوکر سامنے آجاتا ہے۔

املا

رسم خط کے بعد اب طریق املا کی طرف آئیے تو معلوم ہوگا کہ رسم خط ہی کی طرح دنیا میں املا کے بھی دو طریقے مروج ہیں۔

املا کا ایک طریق یہ ہے کہ حروف الگ الگ لکھے جاتے ہیں۔ اس کو "رومی طریق املا" کہتے ہیں، انگریزی اسی طریق سے لکھی جاتی ہے، بنیادی طور پر سنسکرت کا طریق املا بھی یہی ہے، سوائے اس کے کہ سنسکرت میں بعض حروف ایسے ہیں جن سے دو حروف کی آواز پیدا ہوتی ہے، جیسے اعراب (ماترائیں) کہ اس کے لئے بھی سنسکرت میں عربی کی

طرح بعض علامات ہیں۔ فرق صرف یہ ہے کہ سنسکرت میں اس کا کوئی جامع قاعدہ نہیں ہے۔ زیر کے لئے ایک علامت ہے۔ زبر کی کوئی علامت نہیں، نہ اس کی کوئی ضرورت سمجھی جاتی ہے۔ حروف جب یکجا ہوں تو ملا کر پڑھ لینے کا رواج ہے، جیسے कलकत्ता کلکتہ۔ اس صورت میں اگلے حرف کے آگے صرف ایک علامت سکون کی لگا دی جاتی ہے۔ باقی اعراب کے ساتھ الف جیسی ایک علامت بھی لگائی جاتی ہے۔ سنسکرت کے زیر اثر ہندی، مراٹھی، اور بنگالی کا طریق املا بھی یہی ہے۔

دوسرا طریق املا وہ ہے جس میں حروف ملا ملا کے لکھے جاتے ہیں اور عموماً صرف سرے لکھے جاتے ہیں، دھڑ حذف کر دئے جاتے ہیں۔ یہ عربی کا طریق املا ہے۔ یہی طریق املا فارسی، اردو اور پاکستانی سندھی وغیرہ کا بھی ہے۔

یہ مسئلہ متنازع فیہ ہے کہ قرأت کے اعتبار سے کون سا طریق املا سہل ہے۔ بعض لوگ رومن کو سہل قرار دیتے ہیں، بعض عربی کو۔

عربی املا

اس اختلاف کے قطع نظر یہ ایک واقعہ ہے کہ عربی طریق املا اعراب کا محتاج نہیں۔ جبکہ رومن املا کا تلفظ اعراب کے بغیر ہو ہی نہیں سکتا۔ اگر انگریزی الفاظ سے حروف علت یعنی A . E . O . U . I نکال دئے جائیں تو ان کا پڑھنا ناممکن ہو جائے گا، بلکہ سارے الفاظ مہمل ہو جائیں گے۔

قرآنی اعراب

اس جگہ کوئی یہ سوال نہ کرے کہ پھر قرآن میں اعراب کیوں ہیں تو واضح ہو کہ قرآن کے ایسے نسخے بھی شائع ہوتے ہیں جو اعراب سے خالی ہوتے ہیں، اور عربی داں انھیں

اس کی تلاوت میں کوئی مشکل محسوس نہیں کرتے۔ نہ اعراب سے خالی ہونے کے بعد اس کا کوئی لفظ مہمل و بے معنی ہوتا ہے۔

قرآن کریم کی طباعت اعراب کے ساتھ جو ہوتی ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایک بین الاقوامی کتاب ہے۔ اس کی تلاوت عرب بھی کرتے ہیں اور غیر عرب بھی۔ بلکہ غیر عربی داں بھی، پھر اس کی قرأت میں اسلامی عقیدے کے مطابق صحت تلفظ کو بہت اہمیت ہے، اس لئے عہد رسالت کے بعد قرآنی الفاظ پر اعراب لگا دئے گئے۔ پہلے ان پر بھی اعراب نہیں تھے۔ نہ عربی لغات پر اعراب لگانے کا رواج تھا، جیسا اس مصحف عثمانی سے ظاہر ہے جو چند سال پہلے جامعہ ازہر مصر کے کتب خانے کی قدیم کتابوں میں ملا ہے، یا رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ خط جو آپ نے ہرقل بادشاہ روم کے پاس بھیجا تھا اور جو آج کل حکومت ترکی کے مقدس نوادرات میں ہے اور جس کا عکس بکثرت شائع ہو چکا ہے۔ اس میں بھی کوئی اعراب نہیں ہے۔

اعراب کی مثال تو اس استاد کی سی ہے جو مکتب میں بچوں کو ہجے کے طریق بتاتا ہے۔ تو کیا وہ زبان کامل اور سہل سمجھی جائے گی جو قرأت کے لئے ہمیشہ ایک استاد کی محتاج ہو۔

اردو اور رسم خط

یوں ہندی اور انگریزی نوازوں کی طرف سے اکثر اردو کے رسم خط اور املا کے خلاف ایک طوفان کھڑا کیا جاتا ہے، اور یہ باور کرانے کی کوشش کی جاتی ہے کہ اردو کا رسم خط اور طریق املا ناقص ہے۔ مگر یہ ایک غیر حقیقت پسندانہ تلقین ہے۔ اس طرح اردو دانوں میں ایک غیر صحت مند رجحان پیدا کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ اردو کوئی اکیلی زبان نہیں جو اس طریق پر لکھی جاتی ہو، بلکہ فارسی، پشتو وغیرہ کا رسم خط اور طریق املا بھی یہی ہے۔ مغربی ایشیا کے

علاوہ کئی افریقی ممالک میں بھی یہی طریق خط و املا مروج ہے۔ جنوب مشرقی ایشیا کے تمام مسلم ممالک میں بھی خط و املا کا یہ طریق مقبول ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ عربی رسم خط اور طریق املا کا حلقہ بہت وسیع ہے۔ اس کی برادری ایک تہائی کرۂ ارض پر پھیلی ہوئی ہے اور کوئی یہ نہیں کہتا کہ اس رسم خط اور طریق املا کے باعث اس کی زبان میں رخنہ پڑ رہا ہے یا اس کی ترقی رک گئی ہے۔

اس کے مقابل یہ ایک حقیقت ہے کہ اگر عربی، فارسی اور اردو کے لئے رومن یا دیوناگری رسم خط و املا اختیار کیا گیا تو ان زبانوں کا وجود ہی خطرے میں پڑ جائے گا۔

خیر یہ ایک ضمنی بات تھی۔ میں پھر اپنے اصل موضوع کی طرف رجوع کر کے کہتا ہوں کہ رسم خط اور طریق املا کے اعتبار سے بھی عربی زبان ہی سب سے جامع اور کامل زبان ہے۔

املا میں فرق

البتہ اس جگہ اس فرق کو بھی اجاگر کر دینا ضروری ہے جو عربی اور اس کے بعد والی زبانوں کے رسم خط اور طریق املا میں پایا جاتا ہے۔

املا کے وقت عربی میں الف، لام، واو اور یا کا استعمال حروف زائد کے طور پر بھی ہوتا ہے۔ جیسے

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم میں الف اور لام کا

اقیموا الصلوٰۃ واٰتوا الزکوٰۃ میں واو کا

علیٰ۔ الیٰ۔ حتیٰ وغیرہ میں یاء کا

اسی طرح بعض اوقات عربی میں الفاظ پر الف نہیں لکھا جاتا۔ بلکہ اس کی علامت لگا کر اس کی آواز پیدا کی جاتی ہے جیسے

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم میں رحمٰن پر الف کی علامت لگا کر آواز پیدا

کی گئی ہے۔

اردو یا فارسی میں املا کا یہ طریق مروج نہیں۔ سوائے ان عربی الفاظ کے جن کی شکل اردو یا فارسی میں ہو بہو عربی کی طرح باقی ہے، جیسے بالکل۔ اس کا استعمال اردو میں عام ہے۔ یا صلوٰۃ، زکوٰۃ۔ اگرچہ اب اردو املا میں یکسانیت پیدا کرنے کے لئے ایسے الفاظ کو اردو قاعدے کے مطابق لکھنے کی تحریک ہو رہی ہے، یعنی صلات، زکات، مشکات (مشکوٰۃ) وغیرہ۔

زبان اور حروف تہجی

یہ میں پہلے کہہ چکا ہوں کہ حروف تہجی ہماری آواز کی مرئی و محسوس صورتیں ہیں۔ ان کا زبان سے کوئی بنیادی تعلق نہیں، اس لئے ہم جب چاہیں اس کو بدل سکتے ہیں۔ چنانچہ عربی کا وہ طریق املا جو اس کا طرۂ امتیاز ہے، کچھ ضرور نہیں کہ تمام زیر اثر زبانیں وہ طریق اپنالیں۔ رسم خط اور طریق املا کو ہمارے اس دعوے سے کہ "عربی ام الالسنہ" ہے کوئی تعلق نہیں۔ آخر عہد رسالت میں عربی الفاظ کے لئے جو رسم خط اور املا زیر استعمال تھا، کیا ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ یہی تھا جو آج مروج ہے۔ وہ خط تو ایسا تھا کہ آج ہم لوگوں کے لئے اس کا پڑھنا بھی دشوار ہے۔ وہ تو حجری خط معلوم ہوتا ہے۔ اس کے بعد عربی املا میں جو اصلاحات ہوئیں اس کا ایک نمونہ ہم کو ہندوستان میں عہد مغلیہ سے قبل کے کتبات میں ملتا ہے جیسے قطب مینار کی تحریریں اور دوسرا نمونہ عہد مغلیہ کا ملتا ہے جو جامع مسجد دہلی اور تاج محل میں ہے اور چوتھا نمونہ یہ ہے جو آج کل عرب ممالک میں رائج ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ املا اور رسم خط محض آواز کی علامات ہیں، ان کا نفس زبان سے کوئی تعلق نہیں۔ اس حقیقت کے پیش نظر ہم تو اس بات کے قائل ہیں کہ اگر قاعدۂ ابجد عام اور سہل ہو جائے تو عربی زبان ہندسوں میں بھی لکھی جاسکتی ہے۔ آخر آج بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کو ۷۸۶ کی شکل میں لکھتے ہیں یا نہیں۔

ہم عربی رسم خط اور طریق املا کا محض اس لئے احترام کرتے ہیں کہ یہ چودہ سو سال سے ہماری مذہبی زبان کی علامت ہے۔ ہماری کتاب شریعت قرآن مجید کا یہی خط اور املا ہے اور ہمارے سید و مولیٰ حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کے سارے ارشادات اسی زبان میں محفوظ ہیں۔ اس اعتبار سے یہ زبان موجودہ خط و املا کی صورت میں ہماری ایک مذہبی و تہذیبی میراث ہے۔

مگر اس عقیدے کے باوجود ہم اس بات کے قائل نہیں کہ عربی حروف اور رسم خط بھی الہامی ہے، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم پر جو آیات نازل ہوتی تھیں اگر ان دنوں اہل عرب کا رسم خط عربی کے علاوہ اور کچھ ہوتا تو یہ آیات اسی رسم خط اور طریق املا پر لکھی جاتیں، پھر بھی وہ عربی ہی رہتیں۔

اس طرح کامل غور و فکر کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ ہر زبان میں حروف تہجی کی جو نئی نئی صورتیں ہوتی ہیں۔ وہ زبان نہیں ہوتیں، بلکہ علامات زبان ہوتی ہیں۔ ان علامات کے اختلاف کا زبان پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ کیا ہم انگریزی، سنسکرت یا مراٹھی رسم خط میں عربی جملے نہیں لکھ سکتے؟ رسم خط یا طریق املا تخلیق زبان کا ذریعہ نہیں، بلکہ تخلیق شدہ زبانوں کو محسوس و مرئی صورت میں محفوظ رکھنے کا ذریعہ ہے۔

اس کے بعد جب ہم لسانی تحفظات کے قواعد و ضوابط مثلاً عربی صرف و نحو، انگریزی گرامر اور سنسکرت دیاکرن پر غور کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ اصل میں ایک ہی لسانی ورثہ ہے جس کی حفاظت کے لئے اتنے ذرائع اختیار کئے گئے ہیں۔ کیا یہ ورثہ عربی زبان ہے؟ تو تمام لسانی قواعد و ضوابط میں عربی طرز کی یکسانیت دیکھنے کے بعد ہم یہ جواب دینے پر مجبور ہیں کہ "ہاں"۔

آر۔ ایم سنیفورتھ
مترجم: مرغوب حیدر عابدی

دانش مند قاضی

(خلیفہ مصطفیٰ نے سنا ہے کہ اس کی سلطنت میں ایک قاضی اپنے فیصلوں میں حضرت سلیمان کی طرح عقلمند ہے۔ اس لئے وہ اس بات کی جانچ کا فیصلہ کرتا ہے اور ایک عام آدمی کا لباس پہن کر اپنے گھوڑے پر سوار ہو جاتا ہے)

پہلا منظر

مقام: بغداد کی ایک سڑک

کردار: مصطفیٰ (خلیفہ) اور علی (ایک لنگڑا بھکاری)

علی: (قریب سے گزرنے پر مصطفیٰ کا دامن پکڑتے ہوئے) مہربان! اللہ کے نام پر مجھے خیرات دیجئے۔

مصطفیٰ: (کچھ پیسے دیتے ہوئے) یہ لو اللہ تم پر رحم کرے۔ (علی اب بھی دامن پکڑے رہتا ہے) تم اور کیا چاہتے ہو؟ میں نے تم کو کیا خیرات نہیں دی ہے؟

علی: ہاں میرے مالک! لیکن ہمارا قانون تو یہ کہتا ہے کہ اپنے بھائی کو صرف خیرات

نوٹ: یہ انگریزی ڈرامے "The wise Judge" کا ترجمہ ہے۔

ہی نہ دو بلکہ اس کی ہر ممکن مدد بھی کرو۔

مصطفیٰ: میں تمھارے لئے اور کیا کر سکتا ہوں ؟

علی: آپ مجھے انسانوں اور درندوں کے پیروں کے نیچے کچلے جانے سے بچا سکتے ہیں کیونکہ ان بھری پری سڑکوں پر میرے ساتھ ایسا ہونا کچھ ضروری سا ہے۔

مصطفیٰ: میں تمھیں کس طرح بچا سکتا ہوں ؟

علی: مجھے اپنے ساتھ سوار کر لیجئے اور حفاظت کے ساتھ بازار میں چھوڑ دیجئے جہاں میں تجارت کرتا ہوں۔

مصطفیٰ: اگر ایسا ہے تو آؤ۔ میرے پیچھے بیٹھ جاؤ۔ (نیچے جھکتے ہوئے، گھوڑے پر سوار ہونے میں لنگڑے کی مدد کرتا ہے۔ کچھ دور چلنے کے بعد وہ لوگ بازار میں پہونچ جاتے ہیں)۔ اب ہم بازار میں پہونچ گئے ہیں۔ کیا یہی وہ جگہ ہے جہاں تم پہونچنا چاہتے تھے ؟

علی: جی ہاں۔

مصطفیٰ: (بے چینی سے) تو بس نیچے اتر جاؤ۔

علی: نہیں نہیں۔ آپ ہی کو نیچے اترنا چاہیئے۔

مصطفیٰ: لیکن دوست ! ایسا کیوں ؟

علی: اس لئے کہ مجھے گھوڑا مل جائے۔

مصطفیٰ: تمھیں گھوڑا مل جائے، تمھارا مطلب کیا ہے ؟

علی: میرا مطلب ہے کہ یہ میرا ہی ہے۔ اگر آپ نہیں اترتے تو میں معاملے کو قاضی کے سامنے پیش کردوں گا۔ آپ نہیں جانتے ہیں کہ ہم اس وقت ایک انصاف پسند قاضی کے شہر میں ہیں ؟ اور یقیناً وہ میرے حق میں فیصلہ کرے گا۔

مصطفیٰ: لیکن وہ ایسا کیوں کرے گا جبکہ جانور میرا ہے ؟

علی: جب وہ ہمیں دیکھے گا... آپ کو اپنی سلامت ٹانگوں کے ساتھ جو کہ اللہ نے آپ کو چلنے کے لئے عطا کی ہیں، اور مجھے اپنی مجبور اور لنگڑی ٹانگوں کے ساتھ، تو فیصلہ کرے گا کہ گھوڑا اس کا ہے جسے اس کی زیادہ ضرورت ہے۔

مصطفٰے: اگر وہ ایسا فیصلہ کرے تو وہ انصاف پسند قاضی نہیں ہو سکتا۔

علی: (ہنستے ہوئے) اوہو، تب ہی تو میں کہتا ہوں۔ اگرچہ قاضی انصاف پسند ہے لیکن میں سمجھتا ہوں کہ وہ دوسروں کی طرح غلطی کر سکتا ہے۔ یہ کون ثابت کرے گا کہ یہ گھوڑا تمھارا ہے؟

مصطفٰے: (اپنے آپ سے) قاضی کی دانش مندی پرکھنے کے لئے یہ ایک اچھا موقع ہوگا۔

علی: تم چپکے چپکے کیا کہہ رہے ہو؟

مصطفٰے: میرے چالاک بھکاری! ایسی کوئی بات نہیں جس سے تمھیں کوئی فائدہ پہونچے لیکن میں تمھاری تجویز سے متفق ہوں۔ چلو قاضی کے پاس چلتے ہیں۔

دوسرا منظر

مقام: (قاضی کا دربار)

کردار: قاضی۔ منشی۔ کسان۔ قصاب۔ تیل کا بیوپاری۔
مصطفٰے۔ علی اور چند پیش کار

(منشی اور کسان میں ایک غلام کے بارے میں جھگڑا تھا کہ اس کا مالک کون ہے؟ غلام گونگا اور بہرہ ہے اور دونوں میں سے کسی کے حق میں کچھ نہیں کہہ سکتا۔ جب مصطفٰے اور علی داخل ہوتے ہیں تو قاضی اس معاملے کی شنوائی کرنے جا رہا ہے۔)

قاضی: کیا منشی، کسان اور غلام حاضر ہیں؟

پیش کار: (تعظیماً جھکتے ہوئے) جی ہاں جناب وہ حاضر ہیں!

قاضی: کسان پہلے اپنا بیان دے

کسان: (جھکتے ہوئے) جناب والا! یہ لڑکا جس کو آپ دیکھ رہے ہیں، میرا غلام ہے۔
میں نے اسے پچھلے ہفتے ہی خریدا ہے۔ اس شخص نے اس کو میرے پاس سے
چرالیا ہے۔ میں آپ سے درخواست کرتا ہوں کہ اس شخص سے میرا غلام واپس
دلادیا جائے۔

منشی: (کچھ مضطرب ہوکر) جناب والا! یہ صحیح نہیں ہے۔ یہ لڑکا کئی برسوں سے میرا
غلام ہے۔ میں نے اسے اپنے کاموں کے لئے خاص تربیت دی ہے۔
یہ کسان مجرم ہے۔ اس نے پچھلے ہفتے میرے غلام کو چرالیا اور اب یہ کہتا ہے
کہ اس نے اسے بازار سے خریدا ہے۔ میں آپ سے اپنا غلام واپس دلائے
جانے کی درخواست کرتا ہوں۔ میں اپنے اُن دوستوں کو پیش کرسکتا ہوں جنھوں
نے اکثر اس لڑکے کو میرے گھر پر دیکھا ہے۔

قاضی: مجھے تمھارے دوستوں کی مدد درکار نہیں۔ شاید وہ تمھاری خاطر جھوٹ بول
دیں، میں اس معاملہ کا فیصلہ کروں گا۔ اس لڑکے کو یہاں چھوڑ جاؤ اور کل آنا۔
(کسان اور منشی چلے جاتے ہیں) دوسرا مقدمہ کیا ہے؟

پیش کار: قصاب اور تیل کے بیوپاری کا مقدمہ ہے۔

قاضی: انھیں پیش کیا جائے (وہ آگے بڑھتے ہیں۔ بیوپاری قصاب کی کلائی پکڑے
ہوئے ہے) میں پہلے قصاب کا بیان سنوں گا۔

قصاب: (جھکتے ہوئے) جناب والا! میں اس آدمی سے کچھ تیل خریدنے گیا اور جب قیمت
ادا کرنے کے لئے میں نے اپنی جیب سے مٹھی بھر کر روپے نکالے تو نظر پڑتے
ہی اسے لالچ آگئی۔ اس نے میری کلائی پکڑکر روپے مجھ سے چھیننے کی کوشش

کی۔ میں چلایا لیکن اس نے مجھے جانے نہیں دیا۔ اس لئے محترم قاضی صاحب! ہم آپ کے پاس آئے ہیں۔ میرے ہاتھ میں میرے روپیہ ہیں اور یہ اب بھی میری کلائی پکڑے ہے۔ اے منصف اور دانش مند قاضی! میں خدا کی قسم کھا کر کہتا ہوں کہ یہ رقم میری ہے۔

قاضی: تیل کے بیوپاری! تمھیں اب کیا کہنا ہے؟

بیوپاری: یہ آدمی مجھ سے تیل خریدنے آیا، جب میں نے اس کو بوتل دی تو اس نے مجھ سے پوچھا کہ کیا میرے پاس اشرفی کی ریزگاری ہے۔ میں نے مٹھی بھر کر روپے اپنی جیب سے نکالے اور اپنی دکان میں ایک کنستر کے اوپر رکھ دئے۔ اس شخص نے اُن روپیوں کو اٹھا لیا اور وہاں سے چلنے لگا۔ میں نے اُس کی کلائی پکڑ لی اور "چور چور" کہا لیکن میرے چلانے کے باوجود اس نے مجھے روپے واپس نہیں کئے۔ اس لئے اے محترم قاضی! اسے میں آپ کے پاس لے آیا ہوں کہ آپ اس معاملے کا فیصلہ کریں۔ میں سچ کہتا ہوں کہ یہ رقم حقیقتاً میری ہے۔

قاضی: رقم میرے پاس چھوڑ جاؤ اور تم کل آنا۔ (تب انھوں نے ایک پیش کار کو وہ رقم دے دی اور تعظیماً سر جھکا کر رخصت ہو گئے) اگلا مقدمہ کیا ہے؟

پیش کار: دو ایسے لوگوں کا معاملہ ہے جو کہ دونوں ہی ایک اچھے عربی گھوڑے کے مالک ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں۔

قاضی: انھیں پیش کیا جائے (مصطفےٰ اور علی تعظیماً جھکتے ہوئے آگے آتے ہیں۔ قاضی مصطفےٰ سے مخاطب ہوتا ہے) تم کو کیا کہنا ہے؟

مصطفےٰ: (تعظیماً جھکتے ہوئے) جناب والا! میں آپ کے شہر میں بہت دور سے آیا ہوں۔ پھاٹک پر مجھے لنگڑا آدمی ملا۔ جس نے پہلے اللہ کے نام پر بھیک مانگی اور کہا کہ وہ میرے ساتھ گھوڑے پر سوار ہو کر بازار جانا چاہتا ہے۔ جب ہم بازار پہنچے،

اس نے گھوڑے سے اترنے سے انکار کر دیا۔ اور دعویٰ کیا کہ گھوڑا اس کا ہے اور کہا کہ آپ جو کہ حق پسند قاضی ہیں وہ بھی اس کے حق میں فیصلہ کریں گے اس لئے کہ اسے گھوڑے کی زیادہ ضرورت ہے۔ جناب والا! یہ اس معاملہ کی صحیح صورت حال ہے۔

قاضی: اب لنگڑا آدمی اپنا بیان دے۔

لنگڑا آدمی: جناب والا! جو کچھ کہا گیا صحیح نہیں ہے۔ جب میں اس گھوڑے پر جو کہ میرا ہے، سوار ہو کر جا رہا تھا تو میں نے ایک مسافر کو تکان سے نیم مردہ حالت میں دیکھا۔ میں نے اسے اپنی رحم دلی کے باعث اپنے ساتھ بازار تک گھوڑے کی پشت پر بیٹھ جانے کی پیش کش کی۔ اس نے میری پیش کش کو شوق سے منظور کر لیا۔ اور حقیقتاً میرا شکریہ ادا کیا۔ مجھے انتہائی حیرت ہوئی جب اس نے میرے گھوڑے کو اپنا بتاتے ہوئے اترنے سے انکار کر دیا۔ جناب والا! بلا تاخیر اس کو میں آپ کی خدمت میں لے آیا ہوں تاکہ آپ ہمارے درمیان صحیح فیصلہ کریں۔

قاضی: گھوڑا یہاں چھوڑ دو اور کل آنا۔

تیسرا منظر

مقام: قاضی کا دربار

وقت: دوسرا دن

کردار: وہی

قاضی: منشی اور کسان کہاں ہیں؟

چپڑاسی: (سر جھکاتے ہوئے) جناب والا! وہ موجود ہیں اور قصاب اور تیل کا بیوپاری اور مسافر نام کا شخص اور لنگڑا آدمی بھی سبھی حاضر ہیں۔

قاضی: منشی کو آگے آنے دو۔ (منشی سر جھکائے ہوئے آگے آتا ہے) غلام تمہارا ہے۔ یہ میرا فیصلہ ہے۔ اسے گھر لے جاؤ۔ پیش کار کسان کو پچاس کوڑے لگاؤ کیونکہ اس نے غلام کو چرایا اور اس سلسلے میں جھوٹ بولا۔ (منشی اپنے غلام کو لے کر خوش خوش چلا جاتا ہے اور پیش کار کسان کو باہر لے جاتا ہے) اب تیل کے بیوپاری کو اور قصاب کو بلایا جائے۔ قصاب! لو یہ رقم۔ واقعی یہ تمہاری ہی ہے اور تیل کا بیوپاری اس کے کسی حصہ کا بھی حقدار نہیں ہے۔ جاؤ اب جھگڑا نہ کرنا۔

قصاب: اللہ تیرا شکر ہے۔ میری بے گناہی ثابت ہوگئی۔ (سر جھکاتا ہے اور چلا جاتا ہے)۔

قاضی: پیش کار! اب تیل کے بیوپاری کو چالیس کوڑے لگاؤ تاکہ آئندہ بے ایمانی کرنے کی ہمت نہ کرے۔ (تیل کے بیوپاری کو باہر لے جاتے ہیں)۔ اب مصطفیٰ اور علی کو پیش کیا جائے۔ مصطفیٰ! کیا تم اپنے گھوڑے کو دوسرے گھوڑوں کے درمیان پہچان لوگے؟

مصطفیٰ: یقیناً، جناب والا!

قاضی: میرے ساتھ آؤ۔

چوتھا منظر

مقام: اصطبل

(قاضی، مصطفیٰ اور پیش کار داخل ہوتے ہیں)

قاضی: مصطفیٰ بتاؤ تمہارا گھوڑا کونسا ہے؟

مصطفیٰ: (اپنے گھوڑے کی طرف بڑھتے ہوئے)۔ جناب والا! یہ ہے میرا گھوڑا۔

قاضی: ٹھیک ہے مصطفیٰ! اب تم عدالت میں واپس چلو۔ پیش کار! علی کو یہاں

لے آؤ۔ (مصطفیٰ باہر چلا جاتا ہے اور پیش کار علی کو لے کر واپس آتا ہے)۔

قاضی: علی! بتاؤ تمہارا گھوڑا کونسا ہے؟ اس بات کا خیال رکھو کہ بتانے میں غلطی نہیں ہونی چاہیئے۔ آگے بڑھ کر اپنے گھوڑے پر ہاتھ رکھو تاکہ میں بغیر کسی شبہے کے سمجھ سکوں کہ تمہارا گھوڑا کونسا ہے؟

علی: (اعتماد کے ساتھ اسی گھوڑے کی طرف بڑھتے ہوئے) حضور! یہ میرا ہے۔

قاضی: اب ہم عدالت میں واپس چلیں۔

پانچواں منظر

مقام: عدالت کا کمرہ

قاضی: مصطفیٰ! گھوڑا تمہارا ہی ہے۔ اصطبل جاکر اُسے لے لو۔ پیش کار! اس بدمعاش کو ۵۰ کوڑے لگاؤ۔ وہ اسی کا مستحق ہے۔ چونکہ اس نے اُسی آدمی کے ساتھ برا سلوک کیا ہے جس نے اِس کے ساتھ مہربانی کی تھی۔ الحمد للّٰہ ہمارا آج کا کام پورا ہوگیا ہے۔

(مصطفیٰ کے علاوہ سب باہر چلے جاتے ہیں) مصطفیٰ! تم کس انتظار میں ہو؟ کیا تم فیصلے سے مطمئن نہیں ہو؟

مصطفیٰ: یقیناً، جناب والا! میں مطمئن ہوں۔ لیکن میں یہ جاننا چاہتا ہوں کہ آپ نے یہ فیصلے کس طرح کیئے کیونکہ مجھے یقین ہے کہ پہلے دو معاملات میں بھی آپ کے فیصلے اتنے ہی منصفانہ تھے جیسے کہ میرے معاملے میں۔ میں بغداد کا خلیفہ مصطفیٰ ہوں اور یہاں آپ کی آزمائش کے لیئے آیا تھا۔ میں نے دیکھا کہ آپ بلاشبہ ایک دانش مند قاضی ہیں۔ میں آپ سے یہ بتانے کی درخواست کرتا ہوں کہ آپ نے فیصلے کس بنیاد پر کیئے؟

قاضی: (نیچے جھک کر اپنے بادشاہ کے ہاتھوں کو بوسہ دیتے ہوئے) اے خلیفۃ المسلمین، آپ کا اقبال بلند ہو اور ہمیشہ خوش حالی برقرار رہے۔

مصطفیٰ: اُٹھو، میرے دوست! میں چاہتا ہوں کہ آپ مجھے اپنے فیصلوں کی وجوہات سے آگاہ کریں۔

قاضی: اے امیرالمومنین، یہ تو بہت آسان ہے۔ جناب والا! آپ نے یہ دیکھا کہ میں نے اپنے فیصلوں کو اگلے روز کے لئے ملتوی کر دیا۔

مصطفیٰ: ہاں وہ تو میں نے دیکھا۔

قاضی: آج صبح میں نے اس غلام کو بلایا اور اشارے سے سیاہی دان میں نئی روشنائی ڈالنے کو کہا۔ یہ کام اس نے نہایت سلیقے اور صفائی کے ساتھ کیا۔ جیسے کہ سینکڑوں بار پہلے کر چکا ہو۔ میں نے اپنے دل میں سوچا کہ یہ لڑکا ایک کسان کا غلام نہیں رہا ہے بلکہ اس کا تعلق منشی سے ہی ہے۔

مصطفیٰ: خوب، اور قصاب والے معاملے کا فیصلہ آپ نے کس بنیاد پر کیا؟

قاضی: خلیفۃ المسلمین! آپ نے دیکھا ہوگا کہ تیل کے بیوپاری کے کپڑوں اور ہاتھوں پر تیل کے بڑے بڑے دھبے اور نشان تھے۔

مصطفیٰ: یقیناً۔

قاضی: جناب والا! گذشتہ رات میں نے اس رقم کو پانی سے بھرے ہوئے ایک برتن میں رکھ دیا۔ آج صبح جب میں نے اسے دیکھا تو پانی کی سطح پر چکنائی کے ذرا بھی آثار نہیں تھے۔ میں نے سوچا کہ اگر یہ رقم تیل کے بیوپاری کی ہوتی تو اُس کے ہاتھ لگنے کے باعث اس میں کچھ چکناہٹ آجانی چاہیے تھی۔

مصطفیٰ: بہت خوب، اور میرے گھوڑے کے معاملے میں آپ نے سچائی کو کیسے سمجھا؟

قاضی: جہاں پناہ، یہ مشکل کام تھا۔ آج صبح تک میں اس بارے میں بہت زیادہ الجھن

میں گرفتار تھا۔

مصطفیٰ: تو کیا لنگڑا اس گھوڑے کو نہیں پہچان سکا ؟

قاضی: نہیں، غریب پرور، اس نے گھوڑے کو فوراً پہچان لیا۔

مصطفیٰ: پھر آپ نے کیسے سمجھا کہ وہ اس کا مالک نہیں تھا ؟

قاضی: امیر المومنین ! میں آپ کو علیحدہ اصطبل لے گیا تھا یہ جاننے کے لئے نہیں کہ آپ گھوڑے کو پہچانتے ہیں بلکہ یہ دیکھنے کے لئے کہ کیا گھوڑا بھی آپ کو پہچانتا ہے ؟ جب آپ گھوڑے کے پاس پہونچے تو اس نے اپنا رخ آپ کی طرف کر لیا۔ اپنا سر آگے کی طرف بڑھایا اور آپ کو محبت بھری نظروں سے دیکھا لیکن جب لنگڑے آدمی نے اسے چھوا تو اپنے کان پیچھے کی طرف کر لئے اور ایسا لگا جیسے کہ وہ بھاگ جائے گا۔ تب میں سمجھا کہ آپ اس کے حقیقی مالک ہیں۔

مصطفیٰ: خدا نے آپ کو غیر معمولی عقل و فراست بخشی ہے اور آپ میری جگہ کے مستحق ہیں لیکن میں خلیفہ ہوتے ہوئے بھی آپ کی جگہ پُر نہیں کر سکتا اور اس لئے اے دانش مند قاضی ! آج سے اس ملک میں میرے بعد آپ کا رتبہ سب سے بلند ہوگا۔ اس کا اندراج عدالتی دستاویزات میں بھی کر دیا جائے۔

سید غلام ربانی

پلول

دلی اور آگرہ نے مغلیہ دور کی پوری بہار لوٹی ہے۔ ان دونوں شہروں کو آگرہ روڈ ملاتی ہے، اسی خوبصورت سڑک پر پلول آباد ہے۔ یہ قصبہ بہت پرانا ہے، ایک روایت ہے کہ مہابھارت میں جو "اپیلوا" کا ذکر ہے وہ یہی پلول ہے۔ اس کو بکرماجیت کے عہد میں بہت رونق حاصل ہوئی۔ (امپیریل گزیٹر آف انڈیا ج ۱۹ ص ۳۷۴)

تاریخ میں سب سے پہلے اس کا ذکر طبقات ناصری میں آیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خاندان غلاماں کے دور میں یہ قصبہ کسی امیر کی جاگیر تھا۔ آئین اکبری میں پلول کا تفصیلی حال درج ہے۔ یہاں ایک قلعہ تھا جس کے آثار اب تک موجود ہیں۔ اس زمانہ میں یہاں سواروں کا ایک دستہ متعین تھا۔

زرعی پیداوار کے ضمن میں لکھا ہے کہ یہاں پان اچھا ہوتا ہے، مدتوں سے اس علاقہ میں پان کی کاشت کہیں نہیں ہوتی۔

مراۃ السلاطین میں پلول کا ذکر جگہ جگہ موجود ہے یہاں ایک گھمسان کی لڑائی ہوئی تھی، جس میں سادات بارہہ کا خاتمہ ہوگیا۔

محمد شاہ ایک لاکھ کا لشکر لے کر پلول پہونچا، دوسری طرف سے حسین علی بادشاہ گر کی فوج بھی اتنی ہی تھی، اس کے علاوہ جنگی ہاتھی اور توپ خانے بھی تھے۔ یہ لڑائی پلول سے چند میل کے فاصلہ پر حسن پور کے قریب ہوئی، اس میں اتنے آدمی مارے گئے

کہ یہ جگہ اب تک "لکھ مری" کہلاتی ہے۔ اس لڑائی میں پلول کے جن لوگوں نے بہادری دکھائی، اس تاریخ میں ان کے نام بھی درج ہیں۔

ہندوستان کی پہلی جنگ آزادی سے پہلے پلول نواب مرتضیٰ خاں کی جاگیر میں تھا، ان کے فرزند مصطفیٰ خاں شیفتہ یہیں پیدا ہوئے تھے۔

پلول کے آثار قدیمہ تاریخی دلچسپی رکھتے ہیں۔ یہاں کی جامع مسجد اتنی پرانی ہے کہ دلی کی کوئی عمارت اس عہد کی نہیں ہے۔ البتہ مہرولی میں مسجد قوت الاسلام اس کے ساتھ کی ہے، قطب مینار اس کا منارہ ہے۔

پلول کی مسجد میں ممبر کے پاس ایک کتبہ بہت اہم ہے۔ یہ کتبہ خط نسخ میں سنگ خارا میں ہے، اس میں قطب الدین ایبک کا نام کندہ ہے۔ مسجد کے ستون ایک ڈال کے پتھر کے ہیں جن پر نقش و نگار ہیں۔ پورا دالان چھوٹے چھوٹے مربعوں میں تقسیم ہے جن پر لگن کی شکل کے چپٹے گنبد بنے ہوئے ہیں، پوری چھت انہی گنبدوں سے بنی ہے۔ اس مسجد کا حال اپی گرافیا انڈو مسلمکا بابت ۱۹۱۳ء میں چھپ چکا ہے۔

قصبہ کی عیدگاہ بھی اسی زمانہ کی ہے۔ یہاں قبلہ کی دیوار میں شمس الدین التمش کا کتبہ نصب ہے۔ یہ کتبہ محکمہ آثار قدیمہ کی طرف سے شائع ہو چکا ہے۔

سڑک کے کنارے ایک خوبصورت مقبرہ ہے جو اجارہ سے لے کر گنبد تک سنگ سرخ سے بنا ہے۔ چاروں طرف جالیاں ہیں۔ دروازہ کی پیشانی پر ایک کتبہ ہے جس میں "سید چراغاں کہ ساکن مدینہ بنت ہے۔"

کہتے ہیں کہ یہاں سڑک کے کنارے ایک درویش رہتے تھے، اس زمانہ میں دلی میں لال قلعہ تعمیر ہو رہا تھا چنانچہ آگرہ سے سنگ سرخ سے لدی ہوئی گاڑیاں یہاں سے گذرتی تھیں۔ ہر گاڑیبان ایک ایک پتھر ان کو دے دیتا تھا، انہی سے یہ مقبرہ تعمیر ہوا ہے۔ اس مقبرہ کا حال اپی گرافیا میں شائع ہو چکا ہے۔

قصبہ کے بیچ میں ایک وسیع سرائے ہے جو تمام سنگ خارا سے بنی ہے۔ اس کی چھتیں لداؤ کی ہیں۔ اس کے دو داخلہ دروازے ہیں، جن پر گنبد بنے ہوئے ہیں، یہ سرائے شیرشاہ کے عہد کی یادگار ہے۔ اس زمانہ میں اس سڑک پر جگہ جگہ سرائیں اور منارہ کوس بنے ہوئے تھے چنانچہ ایک منارہ کوس بستی سے ملا ہوا اب تک موجود ہے۔

آبادی سے ذرا ہٹ کر مشرق کی طرف ایک پرانی مسجد ہے جس کو بی بیول کی مسجد کہتے ہیں۔ عمارت تغلق طرز تعمیر کی ہے۔ یہ جگہ حاجی پورہ کہلاتی ہے۔ یہاں دور تک پرانی آبادی کے آثار نظر آتے ہیں۔ محکمہ آثار قدیمہ کی نظر میں یہ مقام کھدائی کے لائق ہے۔ آبادی کے قریب کھیتوں میں اور بھی کئی مقبرے ہیں جن کا حال معلوم نہیں۔

پلول کے محلہ خیل کلاں میں ایک صاحب پیر مظہر علی تھے۔ ان کے مکان کی بنیاد میں ایک دفینہ برآمد ہوا جس میں تانبے کے سکے تھے، ان پر انسانی تصویریں ہیں۔ یہ سکے یونانی وضع کے معلوم ہوتے ہیں۔ تحقیق سے کشن خاندان کے خیال کئے جاتے ہیں۔ قصبہ کے ایک حکیم عباس نے ان میں کے دو سکے دلی کے عجائب خانہ میں محفوظ کرا دئے ہیں۔ میرے پاس بھی دو سکے تھے جن کو حیدرآباد میوزیم میں محفوظ کرا دیا گیا ہے۔

پلول کی زبان کھڑی بولی ہے، اس پر برج بھاشا کا اثر ہے جس سے لہجہ کا کھردرا پن دور ہو گیا ہے۔ یہاں کے لوگ خوش اخلاق، زندہ دل اور ملنسار ہیں، قومی یک جہتی کا یہ حال تھا کہ ایک دوسرے کی شادی غمی میں شریک ہوتے تھے اور آڑے وقت کام آتے تھے۔

رواداری کا یہ عالم تھا کہ دسہرہ کے جلوس میں مسلمان شریک ہوتے تھے اور دسویں محرم کو جب تعزیے بازاروں سے گزرتے تھے تو بعض ہندو صاحبان سبیلیں لگاتے تھے۔ پلول کو فخر ہے کہ اس کے دامن پر کسی فرقہ واری ہنگامہ کا دھبا نہیں ہے۔

ڈاکٹر ماجد حسین

چٹانوں میں عمل فرسودگی

اگر ہم پہاڑی ڈھالوں یا سمندری ساحل کے قریب کی چٹانوں پر غور کریں تو پہلی نظر میں یہ چٹانیں ہم کو انتہائی مضبوط اور سخت معلوم ہوں گی مگر یہ تاثر اس وقت ختم ہوجاتا ہے جب ہم قریب جاکر یہ دیکھتے ہیں کہ ان دیوہیکر چٹانوں میں کہیں کہیں دراڑیں پڑی ہوئی ہیں، ان میں سے بہت سی ملائم چٹانیں ہاتھ سے چھونے پر ہی ٹوٹ جاتی ہیں بہت سی چٹانوں پر گہرے لال زنگ کے دھبے ہوتے ہیں اور کائی جمی رہتی ہے ۔چٹانوں پر جمی ہوئی کائی اور زنگ کے دھبوں سے چٹانوں کی سختی کے بارے میں غلط فہمی پیدا ہوجاتی ہے ۔ سخت اور بڑی چٹانیں سورج کی حرارت، پالا، ہوا ، بارش ، نباتات، حیوانات اور کرۂ باد کی مختلف گیسوں کے عمل سے ٹوٹ پھوٹ کر ذرات میں تبدیل ہوجاتی ہیں، اسی کو چٹانوں کی شکست و ریخت یا فرسودگی کہتے ہیں۔

چٹانوں کو فرسودہ کرنے والے عوامل کا اوپر ذکر کیا جاچکا ہے ۔ روزمرہ کی زندگی میں ان سے سابقہ پڑتا ہے ۔ البتہ ہم کو یہ وہم وگمان بھی نہیں ہوتا کہ یہ عوامل گرینائٹ اور سنگ مرمر جیسی سخت چٹانوں کو ریزہ ریزہ کرسکتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ گرمی ، پالا، بارش، برف، پانی، ہوا، نباتات اور کیڑے مکوڑے کس طرح سخت چٹانوں کو کمزور بناتے اور ان کی شکلوں کو تبدیل کرتے ہیں۔

گرم دنوں میں چٹانیں سورج کی گرم شعاعوں کی تمازت کے سامنے عریاں ہونے

کے سبب بہت گرم ہو جاتی ہیں۔ چٹانوں کے گرم ہونے کا اندازہ ان کو چھو کر کیا جا سکتا ہے۔ رات کے وقت چٹانیں ٹھنڈی پڑ جاتی ہیں۔ گویا چٹانیں دن میں گرم ہو کر پھیلتی ہیں اور رات میں ٹھنڈ پاکر سکڑتی ہیں۔ چٹانوں کے اس طرح پھیلنے اور سکڑنے کا مشاہدہ کرنا مشکل ہے، لیکن جب دن رات سیکڑوں ہزاروں برس تک یہ عمل جاری رہے تو چٹانوں پر سردی گرمی کے اثر کو دیکھا جا سکتا ہے۔ اس عمل سے چٹانوں کے ذرات کی بافت کمزور پڑ جاتی ہے اور اس طرح چٹانیں کمزور ہوتی جاتی ہیں۔ چٹانوں کی فرسودگی میں چٹانی ریزوں کا رنگ بھی بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ مثال کے طور پر کالی اور گہرے رنگ کی چٹانیں جلد گرم ہو جاتی ہیں اور ہلکے رنگ کی چٹانوں کے مقابلے میں زیادہ پھیلتی ہیں۔ اگر ایک جگہ دھوپ میں ایک کالا اور دوسرا سفید رنگ کا پتھر پاس پاس رکھا جائے تو مختلف رنگ کی چٹانوں میں سورج کی گرمی جذب کرنے کی مختلف خصوصیات کی وضاحت کی جا سکتی ہے۔ دھوپ میں رکھی ہوئی ان چٹانوں کو اگر چھو کر دیکھیں تو معلوم ہوگا کہ کالے رنگ کی چٹان سفید رنگ کی چٹان کے مقابلے میں زیادہ گرم ہو گئی ہے۔

چٹانوں کے ذروں کا رنگ بھی عمل فرسودگی میں بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ ایسی چٹانیں جن میں مختلف رنگ کے ذرات (مثلاً گرینائٹ کی طرح سفید سرخ اور سیاہ ذرات والی) والی چٹان یکساں رنگ کے ذرات والی چٹان کے مقابلے میں جلد کمزور ہو جاتی ہے۔ گویا کثیر رنگ کے موٹے ذرات والی چٹانیں درجہ حرارت کے تفاوت کو کم برداشت کر پاتی ہیں۔ گرمی سردی کے اس عمل سے چٹان کے ذرات کی بافت میں کمزوری واقع ہونے سے بالآخر ذرات الگ الگ ہونے لگتے ہیں۔ چٹانوں کی سختی کم ہو جاتی ہے اور وہ ٹکڑے ٹکڑے ہو جاتی ہیں۔ یہی سخت چٹانیں ایک خاص مدت کے بعد ریت کی شکل اختیار کر لیتی ہیں۔

چٹانوں پر درجہ حرارت کی کارفرمائی کے دوران بارش اور پانی بھی چٹانوں کو

فرسودہ کرنے میں بڑی مدد کرتے ہیں۔ بارش کے موسم میں پہاڑوں کے عمودی ڈھال بھیگ جاتے ہیں۔ ان میں سے جو چٹانیں نفوذی ہوتی ہیں وہ اپنے اندر زیادہ پانی جذب کر لیتی ہیں اور غیر نفوذی چٹانیں کم پانی جذب کر پاتی ہیں۔ کچھ عرصہ بعد بھیگی ہوئی چٹانیں خشک ہو جاتی ہیں۔ چٹانوں کے اس طرح بار بار بھیگنے اور خشک ہونے سے بھی ذرات کی بافت کمزور پڑ جاتی ہے۔ اس سے بھی زیادہ چٹانوں کو وہ پانی متاثر کرتا ہے جو سردی کے سبب چٹانوں کی دراڑوں اور مسالوں میں منجمد ہو جاتا ہے۔ شمالی ہند میں ایسا سردی کے موسم میں ہوتا ہے۔ اس موسم میں دن کی گرمی سے برف پگھل کر چٹانوں میں داخل ہو جاتی ہے اور رات کو گرے ہوئے درجہ حرارت کے سبب پانی منجمد ہو جاتا ہے۔

پانی کی خصوصیت یہ ہے کہ برف میں تبدیل ہونے پر اس کے حجم میں اضافہ ہو جاتا ہے۔ یہ ہم سب کو معلوم ہے کہ اگر ایک بوتل میں پانی بھر کر اور اس میں ڈاٹ لگا کر سردی کے دنوں میں ایسے مقام پر رکھا جائے جہاں کا درجہ حرارت نقطۂ انجماد سے نیچا ہو تو بوتل کا پانی منجمد ہو کر بوتل کو توڑ دے گا یا بوتل کی ڈاٹ باہر نکل جائے گی۔ چٹانوں کی دراڑوں اور مسالوں میں منجمد پانی کا ایسا پھیلاؤ چٹانوں کے ذرات کو پھیلاتا اور ان کی بافت کو کمزور کرتا ہے۔ علاوہ ازیں پانی میں کرۂ باد سے حاصل کردہ آکسیجن اور کاربن ڈائی آکسائڈ شامل رہتی ہے۔ ایسا پانی چٹانوں کو کیمیاوی طور پر بھی متاثر کرتا ہے۔ فضا میں موجود آکسیجن بھی چٹانوں کو متاثر کرتی ہے۔ یہ گیس ایندھن کے جلانے میں مدد دیتی ہے اور مختلف مادوں کے ساتھ مل کر ان کا آکسڈیشن کرتی ہے۔ پیڑ پودے، حیوان و انسان اپنے سانس کے ذریعہ کاربن ڈائی آکسائڈ نکالتے ہیں۔ نیز گھروں میں جلنے والے ایندھن، آگ، موٹر، ریل اور ہوائی جہاز کے انجنوں میں جلنے والے ایندھن سے کاربن ڈائی آکسائڈ گیس بنتی ہے۔ اس لئے کرۂ فضا سے گزر کر زمین پر گرنے والی بارش میں آکسیجن اور کاربن ڈائی آکسائڈ گیس ملی رہتی ہے۔ یہ گیس آلود پانی چٹانوں کو تیزی سے کمزور بناتا ہے۔ یہ پانی

چونے کے ذرات کو اپنے ساتھ گھول لیتا ہے۔ فلسپار کے ذرات جو بہت سی چٹانوں میں پائے جاتے ہیں اس پانی کے اثر سے الگ ہو کر گِل (کلے) کی شکل میں تہ نشیں ہو جاتے ہیں۔ ایسے پانی کے اثر میں آکر ابرک کی چمک ماند پڑ جاتی ہے۔ یہی پانی لوہے کی دھات کو متاثر کر کے اس کو گیرو کی شکل میں بدل دیتا ہے۔

پیڑ پودے بھی چٹانوں کی توڑ پھوڑ میں مددگار ثابت ہوتے ہیں۔ کائی بہت چکنی مٹی پر بھی اُگ جاتی ہے۔ ہوا کائی کے باریک بیجوں کو اُڑا کر چکنی اور سخت چٹانوں کے باریک درزوں میں لے جاتی ہے۔ بسا اوقات کائی کے باریک بیج بارش کے دوران ایسی چٹان کی سطح پر چپک جاتے اور اُگ کر مضبوطی سے جڑ پکڑ جاتے ہیں۔ کائی اپنی خوراک کے لئے مختلف نمک اور نمی چٹان سے کھینچتی رہتی ہے اور اس طرح یہ معمولی نباتات اپنی کاریگری سے سخت چٹان کی سطح کو کھا کر درزوں کو کشادہ کرتا رہتا ہے۔ ہوا اور پانی کے ذریعہ لائی ہوئی ریت اور دھول کے باریک ذرات آسانی سے ان کشادہ دراڑوں میں ٹھہر جاتے ہیں اور ان کو پر کر دیتے ہیں۔ ریت اور دھول کے ان ذرات سے دراڑوں میں مٹی جمع ہو جاتی ہے۔ اس مٹی میں بڑے پیڑ پودے اور گھاس پھوس اُگ آتی ہے۔ ان پیڑ پودوں کے بیج بھی چٹانوں کی دراڑوں میں ہوا کے ذریعہ اُڑ کر آجاتے ہیں۔ ان پیڑ پودوں کی لمبی ریشہ دار مضبوط جڑیں دراڑوں میں نیچے کی طرف پہنچ کر چٹانوں کی پرتوں کو کمزور بناتی رہتی ہیں۔

پہاڑوں کے بہت سے عمودی ڈھالوں پر بسا اوقات سرسبز جھاڑیاں اور درخت دیکھے جاسکتے ہیں جنھیں دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ یہ درخت ایسی عمودی ڈھال پر کیسے اُگ آئے ہیں اور کہاں سے ان کو خوراک مل رہی ہے۔ پہاڑی ڈھالوں پر کہیں کہیں چٹانوں کے ٹکڑوں سے لپٹی ہوئی ایسی جڑیں دیکھنے میں آئی ہیں جنھوں نے سخت چٹان کے ٹکڑوں کو توڑ کر الگ کر دیا ہے۔

سب ہی پیڑ پودے چٹانوں کے لئے مضر رساں ہوتے ہیں۔ ان کے ذریعہ نکالی ہوئی

کاربن ڈائی آکسائڈ جب بارش اور برف کے پگھلے ہوئے پانی میں گھل جاتی ہے تو اس سے کاربنک ایسڈ بنتا ہے جس سے پانی کی قوت کٹاؤ اور بھی بڑھ جاتی ہے۔ نتیجتاً مردہ گھاس پھوس پتی اور جڑیں وغیرہ گل سڑ کر دوسرے تیزاب بناتی ہیں۔ یہ تیزاب بھی بارش کے پانی میں شامل ہوجاتے ہیں اور چٹانوں کے کٹاؤ میں مددگار ثابت ہوتے ہیں۔

اس طرح آہستہ آہستہ دن بدن، سال بہ سال، صدیوں تک یہ قوتیں چٹانوں کو توڑتی پھوڑتی رہتی ہیں۔ ان عظیم قوتوں کے کارنامے ہر جگہ دیکھے جاسکتے ہیں۔ ایک سخت چٹان جس کی سطح پر ابتدا میں معمولی سی درز ہوتی ہے عمل فرسودگی سے تباہ ہوجاتی ہیں۔ اس کی دراڑیں وسیع ہوتی رہتی ہیں۔ دراڑوں کے کناروں سے چھوٹے بڑے ٹکڑوں کے انبار ڈھالوں کے قدموں پر اکٹھا ہوجاتا ہے۔ چٹان کی سطح کھردری ہوجاتی ہے کہیں کہیں سوراخ اور شگاف بن جاتے ہیں اور بعض چٹانوں پر کالے اور مٹیالے دھبے نظر آنے لگتے ہیں۔

گرمی، کہرہ، شبنم اور چٹانوں میں رسنے والا پانی اور دوسری خارجی قوتیں مثلاً بارش اور ہوا چٹانوں کی فرسودگی کے عمل میں شریک ہوتی ہیں۔ ایک نئی اور سخت چکنی چٹان سے پانی ذرات کو آسانی سے بہاکر نہیں لے جاسکتا لیکن ایک موسم زدہ چٹان سے بارش کمزور ذرات کو دھو ڈالتی ہے۔ اسی طرح ہوا کمزور چٹان کے پڑے ہوئے ملبے کی ریت اور ذرات کو بکھیر دیتی ہے اور کمزور چٹانوں کو چور چور کردیتی ہے۔ بارش ختم ہونے کے بعد خاموش کہر آلود رات میں اور برف پگھلنے کے موسم میں پہاڑی چٹانوں کے ٹوٹنے اور پھسلنے کی آواز بخوبی سنی جاسکتی ہے۔ اس طرح عمل فرسودگی چٹانوں کو کمزور بناکر رنگا رنگ قسم کی تشری نشیب و فراز کو جنم دیتا ہے۔ چٹانوں پر عمل فرسودگی کی وجہ سے جدید کوہستانی علاقوں میں دلچسپ اور خوبصورت مناظر وجود میں آتے ہیں جن کو ہم سراہتے ہیں اور قدیم پہاڑی علاقوں میں بھدے بدنما اور غیر دلچسپ خدوخال ابھرتے ہیں۔

ڈاکٹر سید احتشام احمد ندوی

ابن قتیبہ کے تنقیدی افکار کا مطالعہ

ابن قتیبہ تیسری صدی ہجری کا ایک عظیم ناقد اور عالم ہے جس نے عربی تنقید میں دو کتابیں اور اسلامیات پر بھی دو اہم تصانیف یادگار چھوڑی ہیں ۔ اس نے شعر کی تنقید میں الشعر والشعراء اور نثر کی تنقید میں ادب الکاتب جیسی اہم ومعروف کتابیں لکھی ہیں ۔ اس نے قرآن مجید پر "مشکل القرآن" اور حدیث پر "مشکل الحدیث" لکھی ۔ ان چاروں کتابوں کو یہ عظمت حاصل ہے کہ یہ اپنے موضوعات پر اہم مراجع میں داخل ہیں ۔ ابن قتیبہ کی ایک ادبی کتاب عیون الاخبار بھی ہے ۔

یہاں میں صرف ان کی تنقیدی کاوشوں سے تعرض کرنا چاہتا ہوں ۔ ابن قتیبہ نے اپنی کتاب "الشعر والشعراء" میں ان تمام تنقیدی پیمانوں کو جمع کر دیا ہے جو ان کے دور تک عربوں میں رائج تھے ۔ اگرچہ ان کا دور جاحظ کے بعد کا ہے مگر پھر بھی ان کے یہاں کہیں بھی یونانی افکار کے اثرات دکھائی نہیں دیتے ۔ اس سے قبل بلاشبہ جاحظ نے اپنی کتابوں میں تنقیدی مسائل سے تعرض کیا تھا مگر ابن قتیبہ کی خصوصیت یہ ہے کہ انھوں نے الشعر والشعراء کے مقدمہ میں عربی شاعری سے متعلق جملہ تنقیدی مباحث پیش کر کے ان کی مثالیں بھی دی ہیں ۔ مسائل تنقید میں ان کی رائیں قابل قدر ہیں ۔ شعر وشاعری کے بارے میں ابن قتیبہ نے عربوں کے حسن وقبح کے معیار کو بڑے سلیقے اور تنقیدی نظر کے ساتھ پیش کیا ہے ۔

ان کی تنقیدی بحثوں کے مطالعہ سے یہ محسوس ہوتا ہے کہ انھیں اشعار کے انتخاب کا سلیقہ کم تھا چنانچہ جو اشعار انھوں نے مختلف مباحث کے درمیان بطور نمونہ پیش کئے ہیں وہ حسن ذوق کا ثبوت فراہم نہیں کرتے۔

نثر کی تنقید میں انھوں نے "ادب الکاتب" لکھی۔ چونکہ عربوں کے پاس نثری تنقید کا سرمایہ کم تھا اور اس کا ارتقا نسبتاً تاخیر سے شروع ہوا اور ابن قتیبہ عربی عصبیت کے باعث یونانی افکار سے استفادہ کے مخالف تھے اس بنا پر انھوں نے محض عربوں کے قلیل سرمایہ کو بنیاد بنا کر نثر کی تنقید پر کتاب لکھی وہ دراصل لغت کی کتاب بن کر رہ گئی جس میں الفاظ کا بڑا ذخیرہ نظر آتا ہے۔ چونکہ یہ کتاب نثری تنقید کے ابتدائی دور میں لکھی گئی اس لئے اس کی وجہ سے ایک غلط روایت قائم ہوگئی اور بعد میں جن ناقدوں نے اس موضوع پر قلم اٹھایا انھوں نے ادبی الفاظ جمع کر دینے پر اکتفا کیا جو دراصل ابن قتیبہ کی غیر صحت مند تنقیدی روایت کی تقلید تھی۔ چوتھی صدی ہجری میں ابوالحسن اسحاق بن ابراہیم نے اپنی کتاب البرہان فی وجوہ البیان میں یونانی افکار کے ذریعہ نثر کی تنقید میں چند مسائل کا اضافہ کیا مگر چونکہ اس پر کتاب الجدل کا غیر معمولی اثر تھا اس لئے اس منطقی انداز کو عربوں کے یہاں قبول عام حاصل نہ ہو سکا۔

ابن قتیبہ نے ادب الکاتب میں ایک مقدمہ لکھا ہے جو اس کتاب کی روح ہے اس میں بعض اہم تنقیدی افکار کا انھوں نے اظہار کیا ہے۔ جن سے ان کے فکر و فن کے بارے میں بھی رائے قائم کرنے کا موقع ملتا ہے۔

وہ لکھتے ہیں کہ ادیب کو پہلے عمدہ اخلاق سے متصف ہونا چاہئے تاکہ وہ اپنے فن کو جھوٹ اور دوسرے اخلاق ذمیمہ سے پاک رکھ سکے۔ یہ وہ تنقیدی قدر ہے جس کو بعض دور جدید کے ناقدین پیش کرتے ہیں۔ پروفیسر رشید احمد صدیقی نے لکھا ہے کہ ادیب کو اچھا انسان بننے کی ضرورت ہے۔ بعض مغربی اہل نظر نے بھی یہ نظریہ

پیش کیا ہے۔

ادیب جن لوگوں کو مخاطب کر کے لکھ رہا ہے اس طبقہ کے ذہنی معیار کو پیش نظر رکھ کر اسے لکھنا ضروری ہے۔ اعلیٰ طبقہ کے لئے پست الفاظ اور ادنیٰ طبقہ کے لئے ان کی حیثیت سے بلند الفاظ کا استعمال کرنا ادبی بصیرت کے خلاف ہے ہر طبقہ کو اس کی مناسبت سے الفاظ کا انتخاب کرنا چاہیئے۔

یہ نظریہ جاحظ نے بھی پیش کیا ہے اور ہر ناقد نے مسلسل اس کو دہرایا ہے مگر اس میں کوئی نیا پہلو پیش نہیں کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ کتابیں اس سماج میں لکھی گئی ہیں جس میں بادشاہ، امراء اور رؤساء کا دور دورہ تھا اور جہاں تخاطب میں ذرا سی لغزش ادیب کے لئے باعث زحمت و عتاب ہو سکتی تھی۔ اسی بنا پر عربی نثر میں باقاعدہ بادشاہوں کے متعلق نثر لکھنے کے آداب پر کتابیں تصنیف کی گئی ہیں۔ چنانچہ "الرسائل السلطانیۃ" کا وجود اس کی بین مثال ہے۔ اسی طرح نثر کی ایک قسم "التوقیعات" ہیں جن میں عمدہ مرصع عبارت بادشاہ کی جانب سے مخالف یا موافق اشخاص کو لکھائی جاتی تھی۔

ابن قتیبہ کہتے ہیں کہ ہر موقع کے لئے ایجاز موزوں نہیں ہوتا جس طرح ہر جگہ اطناب مناسب نہیں ہے دونوں اس وقت محمود ہیں جب کہ وہ موقع و محل کے مطابق ہوں۔ مختلف حالات میں مختلف طرز بیان کی ضرورت ہوتی ہے اس لئے ادیب کا فرض یہ ہے کہ وہ بے موقع بات نہ کہے۔

ادبی مشق کے لئے وہ محنت اور کاوش کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ ان کے خیال سے ادیب کے جوہر بغیر محنت کے نمایاں نہیں ہو سکتے۔ وہ اپنے دور کے ادباء سے اس کے شاکی نظر آتے ہیں کہ وہ محنت سے جان چراتے ہیں۔

ابن قتیبہ نے ادیبوں کو یہ مشورہ دیا ہے کہ ان کو نجوم، ریاضی اور دوسرے

علوم عصریہ سے نابلد نہ رہنا چاہیئے۔ اگر وہ زندگی کے بنیادی علوم سے ناواقف رہیں گے تو انہیں زندگی کی صحیح ترجمانی دشوار ہوگی ۔اگر وہ ان کا وسیع اور عملی تجربہ نہ رکھیں گے تو ادبی زندگی میں ان کا صحیح عکس پیش نہ کرسکیں گے ۔ وہ لغت، نجوم اور صنعت وحرفت کے آلات سے واقفیت پر زور دیتے ہیں یہ اس لئے کہ اس دور میں یہی دنیاوی علوم تھے مگر تعجب ہے کہ وہ فلسفہ اور منطق کا نام نہیں لیتے غالباً اس لئے کہ ان کی عرب عصبیت یونانی علوم کے حصول کا مشورہ دینے سے مانع ہے۔

اس کے برعکس ان کے یہاں یونانی علوم کا ردعمل بھی نظر آتا ہے وہ کہتے ہیں کہ عجمیوں سے اختلاط سے قبل عرب نہایت صاف وسلیس زبان استعمال کرتے تھے مگر اختلاط کے بعد ان کی تحریروں میں منطق غالب آگئی۔ وہ کوئی بات آسان انداز سے نہیں کرتے ہر معاملہ کے کئی کئی خانہ کرکے ان پر منطقیانہ خشک استدلال سے زبان کو بوجھل بنادیتے ہیں۔ ان کا یہ تبصرہ دراصل یونانی اثرات کے خلاف ایک ردعمل ہے۔

نثر کی تنقید سے متعلق ان افکار کے بعد اب میں ان کی کتاب الشعروالشعراء کی روشنی میں ان کے افکار تنقید شعر کے متعلق پیش کرتا ہوں۔ بلاشبہ ان کی تنقید کی عظمت کا اندازہ اس کتاب کے مقدمہ سے کیا جاسکتا ہے جس میں عربوں کی تنقید کے اکثر مسائل کو انھوں نے بڑی وضاحت سے پہلی بار یکجا کرنے کی کامیاب کوشش کی ہے۔

ابن قتیبہ نے اشعار کی چار قسمیں بتائی ہیں :

۱۔ پہلی قسم وہ ہے جس میں معانی والفاظ دونوں عمدہ ہوں۔

۲۔ دوسری قسم وہ ہے جس میں الفاظ خوبصورت مگر معانی لاطائل ہوں۔

۳۔ تیسری قسم کے اشعار میں معانی تو عمدہ ہوتے ہیں مگر الفاظ کم درجے کے ہوتے ہیں۔

۴۔ چوتھی قسم ایسے اشعار کی ہے جن میں نہ معانی اچھے ہوں نہ الفاظ۔

ابن قتیبہ کا خیال ہے کہ اشعار میں ایسے اسماء کا استعمال شعر کی رونق، خوبی اور وقعت

کو کم کر دیتا ہے جو قبیح ہوں۔ شاعری میں ایسے نام استعمال کرنے چاہئیں جن میں شاعرانہ حسن موجود ہو۔ انھوں نے اس سلسلہ میں عبدالملک کا ایک واقعہ نقل کیا ہے کہ جریر نے اس کے سامنے اپنے اشعار سنانے شروع کئے۔ یہ اشعار اتنے پُرکیف تھے کہ عبدالملک وجد میں آگیا لیکن پھر جریر نے ایک شعر ایسا پڑھا جس میں محبوبہ کے لئے اسم "بوزغ" استعمال کیا تھا عبدالملک نے فوراً ٹوکا اور کہا کہ اس نام نے شعر کی لطافت کو خاک میں ملا دیا۔

شاعری پر تنقید کرتے ہوئے ابن قتیبہ لکھتے ہیں کہ اس کی مختلف اقسام میں زبان ایک خاص ماحول کے خیالات کو جنم دیتی ہے جو روایتوں کی شکل میں ہمارے سامنے آتے ہیں اس لئے کسی شاعر کو ان ادبی روایتوں پر قیاس کر کے خود نئی روایتیں گڑھنے کا حق نہیں مثلاً عرب شعرائے متقدمین کے اشعار میں ویران گھروں اور مٹے نشانات پر ٹھہر کر رونے کا ذکر عام طور سے ملتا ہے اس بنیاد پر کوئی متاخر شاعر اس پر قیاس کر کے کسی آباد اور مضبوط گھر پر ٹھہر کر رونے کا عمل قطعاً خلافِ مذہبِ شعری ہوگا۔ شاعر کا فرض ہے کہ رمز و اشارہ کی ان روایتوں کے دائرہ میں اپنے خیالات کا اظہار کرے جو صدیوں کی کاوش سے وجود میں آئی ہیں۔

ان کے نزدیک شعراء کی دو قسمیں ہیں ایک قسم فطری شعراء کی ہے جسے وہ شعرائے مطبوع کہتے ہیں اور دوسری قسم ان شاعروں کی ہے جو پہلے شعر کہتے ہیں پھر اس کو ایک طویل عرصہ تک کی حک و اصلاح کے بعد پیش کرتے ہیں لیکن فطری شاعروں کو اس طول عمل کی ضرورت پیش نہیں آتی۔ جو شعراء اپنے کلام پر بار بار نظر ثانی کرتے رہتے ہیں ان کا نام وہ "شعرائے متکلف" رکھتے ہیں۔

ابن قتیبہ نے شعر کے محرکات میں لالچ، شوق، شراب، مسرت اور غصہ کو شمار کیا ہے۔ انھوں نے آب رواں، بلند مقام اور سبزہ زار کو بھی دواعی شعر میں شامل کیا ہے۔ تعجب ہے کہ عشق و محبت کا ذکر انھوں نے اس ضمن میں نہیں کیا حالانکہ دواعی شعر میں

اس کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔

وہ لکھتے ہیں کہ خوشحالی بھی محرک شعر ہے مفلس آدمی اچھے اشعار کہنے کے لئے مشکل ہی سے طبیعت کو مائل کر سکے گا مگر مطمئن اور آسودہ حال انسان کے جذبات میں جوش ہوتا ہے اور اس کے اندر خیالات موج زن ہو جاتے ہیں۔

ان کا یہ نظریہ محل نظر ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اکثر ایسا دیکھا گیا ہے کہ غربت و پریشاں حالی پرخلوص شاعری کو جنم دیتی ہے۔ مشہور عرب ناقد ڈاکٹر طہٰ حسین نے اپنی کتاب حافظ وشوقی میں یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ اگر حافظ کو دار الکتب المصریتہ میں ملازمت نہ ملتی تو ان کی عمر کے ۲۰ برس ضائع نہ جاتے۔ انھوں نے اس عرصہ میں احباب کے مجموں اور ہوٹلوں میں عمر ضائع کر دی اور اس خوشحالی نے قوم کو ان کی شاعرانہ عبقریت سے محروم کر دیا۔ اس طرح طہٰ حسین کہتے ہیں کہ کاش شوقی کو شاہ مصر کے قصر میں جگہ نہ ملی ہوتی اور وہ وقت بجائے فضول مدح سرائی، تہنیت یا آرام طلبی کے عوام کی زندگی اور زمانہ کے حوادث کی ترجمانی میں گذرتا تو عربوں کو کہیں زیادہ نفع پہنچتا۔ یہ واقعہ ہے کہ شوقی نے قصر سے نکلنے کے بعد ہی عوامی جذبات کی ترجمانی کی ہے۔ اس لئے ابن قتیبہ کا یہ نظریہ حقیقت پر مبنی نہیں معلوم ہوتا کہ آسودہ حالی محرک شعر ہے

وہ کہتے ہیں کہ شعر موزوں کرنے کا سب سے عمدہ وقت صبح ناشتہ سے قبل، پھر نیند آنے سے پہلے، عالتِ سفر اور زنداں کی خلوت ہے۔ ان کا خیال ہے کہ شاعری کے لئے سوء ہضم اور بسیار خوری مضر ہے۔ اردو کے مشہور شاعر ناسخ کے بارے میں مولانا محمد حسین آزاد نے بسیار خوری کی جو حکایتیں بیان کی ہیں ان سے یہ نظریہ متضاد ہے۔

انھوں نے شعر کی خوبی کے ۵ اسباب بتائے ہیں۔ اچھی تشبیہ سے شعر میں حسن پیدا ہو جاتا ہے۔ شعری اور ادبی لطافت شعر کو پرکشش بناتی ہے۔ کم گوئی، معنی کی ندرت اور شاعر کی شخصی عظمت سے بھی شعر کو اہمیت دی جاتی ہے۔

غیر فطری شاعر ہونے کی علامت یہ ہے کہ شاعر کبھی معانی میں غیر ضروری زیادتی کر دے اور کبھی ضروری معانی میں کمی کر دے۔ اس کے برعکس فطری شاعر کے کلام میں رونق، کشش، وزن اور قوافی پر قدرت محسوس ہوتی ہے اور اس کے اشعار ایسے بولتے ہوئے ہوتے ہیں کہ شعر کا پہلا مصرع سن کر دوسرے مصرع کا اندازہ ہو جاتا ہے۔

یہ مسئلہ عرب ناقدوں کے درمیان باعث اختلاف رہا ہے کہ معنی کے لحاظ سے ہر شعر کو خود مکمل ہونا چاہیئے یا معنی کی تکمیل کے لئے اس کو دوسرے اشعار کا محتاج ہونا چاہیئے۔ ابن قتیبہ کا خیال ہے کہ عمدہ شعر وہ ہے جو اپنے معنی کی تکمیل کے لئے دوسرے اشعار کا محتاج نہ ہو۔ اس کے برعکس جراح اور ابن اثیر کا خیال ہے کہ عمدہ اشعار وہ ہیں جو اپنے معانی کی وضاحت میں دوسرے اشعار کے محتاج ہوں۔

عربی تنقید میں اشعر الناس یعنی شاعر اعظم کا مسئلہ ہر دور میں اٹھایا گیا ہے اور اسی بنا پر عربی تنقید میں تقابلی مطالعہ کے اصول مرتب ہوئے۔ اس سلسلہ میں ابن قتیبہ نے ایک نیا خیال پیش کیا ہے کہ سب سے بڑا شاعر وہ ہے کہ جب تک اس کا کلام سنا جائے اس کو سب سے بڑا شاعر سمجھا جائے۔ مطلب یہ ہے کہ جس شاعر کے اشعار میں اتنا شدت تاثر، حلاوت، کشش اور جاذبیت ہو کہ جب آدمی ان کو پڑھے تو اُن میں ڈوب جائے اور اس خاص معنی میں اس شاعر کو سب سے بڑا شاعر تصور کرنے لگے۔ یہی وجہ ہے کہ عرب ناقد عام طور سے دو چار شعر پر کسی شاعر کو شاعر اعظم قرار دیتے تھے بلکہ دو تین مختلف مجلسوں میں مختلف شعراء کو یہی لقب عطا کر دیتے تھے۔ ان کا مقصد یہ ہوتا تھا کہ شاعر ان خاص معانی کے بیان میں شاعر اعظم ہے۔ اس واضح حقیقت کے باوجود ڈاکٹر طٰہٰ حسین عربوں کے اتنے بڑے تنقیدی ذخیرہ کو نظر انداز کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ عرب ہر شاعر کو شاعر اعظم اس بنا پر قرار دیتے تھے کہ ان کے پاس منظم و مرتب تنقیدی اصول نہ تھے۔

الفاظ کے حسن انتخاب اور اوزان کی صحت پر ابن قتیبہ توجہ دلاتے ہوئے کہتے ہیں

کہ غریب و نامانوس الفاظ کی اتباع نومشق شعراء کے لئے سم قاتل ہے۔
الشعر والشعراء کے مقدمہ کے آخر میں ایک بڑی تنقیدی اور ادبی قدر بیان کرتے ہیں جس سے ان کی ناقدانہ ژرف نگاہی اور روشن ضمیری کا پتہ چلتا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ اشعار میں آسان الفاظ استعمال کرنے چاہئیں کیوں کہ ان کو عوام کی فہم سے قریب ہونا ضروری ہے۔ تعقید اور استکراہ کلام سے بھی احتراز ضروری ہے تاکہ اشعار میں سلاست و حلاوت کا جوہر پیدا ہو سکے۔ وہ مزید فرماتے ہیں کہ شعراء کے علاوہ خطباء اور ادباء کو بھی عوام کی فہم کے مطابق بات کہنی چاہیئے۔

میر صاحب نے تو خواص کی زبان کو مستند مان کر عوام سے گفتگو کی تھی مگر ابن قتیبہ اس سے بھی آگے کی بات لکھ گئے ہیں کہ عوام کے مسائل کے علاوہ ان کی فہم کا لحاظ بھی ادب میں ضروری ہے۔ انھوں نے یہ مشورے اس دور میں دئے ہیں جبکہ عوام کو معاشرہ میں اہمیت حاصل نہ تھی۔

واقعہ یہ ہے کہ نظم و نثر کے بارے میں اس عظیم ناقد کے تنقیدی افکار کا ابھی تک جائزہ نہیں لیا گیا ہے اور نہ اس کی عظمت کو نمایاں کیا گیا ہے۔ احمد محمود شاکر نے بڑی تلاش و تحقیق سے الشعر والشعراء کا نیا ایڈیشن طویل مقدمہ کے ساتھ مصر سے شائع کیا ہے یہ اس راہ میں پہلا قدم ہے۔ اس عظیم ناقد کے افکار پر ایک مبسوط کتاب کی ضرورت ہے جس طرح ڈاکٹر بدوی طبانہ نے قدامہ بن جعفر پر "قدامۃ بن جعفر والنقد الادبی" لکھی ہے۔

عبداللطیف اعظمی

تعارف وتبصرہ

ہندوستانی مسلمان ـــ ایک نظر میں   از مولانا ابوالحسن علی ندوی

سائز ۸/۲۲×۱۸، حجم ۱۳۲ صفحات، مجلد مع گردپوش، قیمت: ساڑھے تین روپے۔
سنہ طباعت: ۱۹۷۲ء۔ ملنے کا پتہ، مجلس تحقیقات ونشریات اسلام، پوسٹ بکس ۱۱۹
لکھنؤ (یوپی)

آزادی کے بعد ہندوستانی مسلمانوں اور ان کے مسائل کے بارے میں انگریزی اور اردو میں متعدد کتابیں لکھی گئی ہیں، مگر زیر تبصرہ کتاب کی نوعیت اور مقصد دوسری کتابوں سے بالکل مختلف ہے۔ اس کتاب میں ہندوستانی مسلمانوں، ان کے رسم ورواج، ان کے خیالات اور عقائد، ان کی معاشرت اور تہوار اور ان کی چند دینی وملی خصوصیات کا تعارف کرایا گیا ہے۔ اس کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ ہندوستان کے مختلف فرقے اگرچہ صدیوں سے ایک ساتھ رہ رہے ہیں، مگر ایک دوسرے سے مکمل طور پر واقف نہیں ہیں، جس کی وجہ سے معمولی معمولی بات پر غلط فہمیاں اور اختلافات پیدا ہوتے ہیں اور اس کا باہمی زندگی اور قومی یکجہتی پر بہت ہی ناگوار اثر پڑتا ہے اور بقول فاضل مصنف "اس صورت حال کا نقصان ہندوؤں، مسلمانوں کو یکساں اور نتیجہ کے طور پر ہندوستان کو بلکہ بالآخر انسانیت کو پہنچ رہا ہے۔" (ص۱۳) فاضل مصنف نے، جو ایک نامور عالم ہیں، اختصار کے باوجود بڑی خوبی کے ساتھ تعارف کا فرض انجام دیا ہے، مگر زبان اور اسلوب خاصا مشکل ہے اس لیے غیر مسلموں کی بڑی تعداد اس سے خاطر خواہ استفادہ نہیں کر سکے گی۔ لیکن خوشی کی بات ہے کہ کتاب کے شروع میں اعلان کیا گیا ہے کہ اس کا انگریزی ترجمہ زیر طبع ہے (امید ہے کہ

اب تک چھپ گیا ہوگا) اور ہندی اور مختلف اہم علاقائی زبانوں میں اس کا ترجمہ کیا جارہا ہے، ان ترجموں کی اشاعت سے اس کتاب کا صحیح مقصد پورا ہوگا۔ فاضل مصنف نے بجا طور پر امید ظاہر کی ہے کہ:

"ہندوستان کے دوسرے فرقوں، بالخصوص سب سے بڑے فرقہ ہندوؤں کے متعلق بھی ایسی معلوماتی کتابیں، آسان اور عام فہم زبان میں شائع کی جائیں گی، جن میں استدلال اور فلسفہ کا رنگ اور تبلیغ و تلقین کا انداز نہ ہوگا۔ مصنف نے غیر مسلم بھائیوں کی مسلمانوں سے لاعلمی یا ادھوری واقفیت کا جو شکوہ کیا ہے، تقریباً وہی حال ہندو اور دوسرے فرقوں سے متعلق مسلمانوں کی واقفیت کا ہے، اس لیے مسلم اور غیر مسلم اہل قلم کو یکساں اس موضوع کی طرف توجہ کی ضرورت ہے ... تاکہ یہ بیگانگی اور اجنبیت دور ہو اور ایک دوسرے کے مزاج و مذاق، عقائد و خیالات، تہذیب و معاشرت اور رسوم و عادات سے واقف ہوں اور کسی نیک مقصد کی راہ میں ناواقفیت حائل نہ ہو۔" (ص ۱۹)

یہ کتاب اگرچہ ہندوستانی مسلمانوں کے تعارف میں، ہندوستان کے دوسرے فرقوں کے لئے لکھی گئی ہے، مگر خود مسلمانوں کے لئے بھی بہت مفید ہے، کیونکہ خود مسلمانوں کی بہت بڑی تعداد اپنے مذہب کے بارے میں پوری طرح واقف نہیں ہے۔ اگر ہندوستانی مسلمان اپنے مذہب کی اصل روح اور سچی تعلیمات سے پوری طرح واقف ہوجائیں تو مجھے قوی امید ہے کہ ملک اور خود ہندوستانی مسلمانوں کا بہت بڑا مسئلہ حل ہوجائے گا۔ ہم ہندوستانیوں کا سب سے بڑا عیب یہ ہے کہ نہ خود اپنے مذہب کو اچھی طرح سمجھتے ہیں اور نہ دوسرے فرقوں کے مذاہب سے پوری طرح واقف ہیں۔ اس کی وجہ سے، لاکھ کہیں کہ "مذہب نہیں سکھاتا آپس میں بیر رکھنا" مگر اس کا خاطر خواہ نتیجہ نہیں نکلتا۔

مختصر حیاتِ حمید مرتبہ: عبدالرحمان ناصر اصلاحی

سائز ۱۸×۲۲/۸، حجم ۶۴ صفحات، غیر مجلد، قیمت: ڈیڑھ روپیہ، سنہ طباعت: ۱۹۷۳ء۔

ملنے کا پتہ : دائرہ حمیدیہ ۔ مدرستہ الاصلاح ۔ سرائے میر۔ اعظم گڈھ (یوپی)

مولانا حمید الدین فراہیؒ ۱۸۶۲ء میں پیدا ہوئے اور ۱۹۳۰ء میں وفات پائی، اپنے دور کے سب سے بڑے عالم دین اور مفسر قرآن تھے، بلکہ ذرا بھی مبالغہ نہیں ہوگا اگر کہا جائے کہ انیسویں صدی کے آخر اور بیسویں صدی میں اب تک ہندوستان نے اتنا بڑا عالم اور مفسر قرآن پیدا نہیں کیا، ان کی وفات پر مولانا سید سلیمان ندوی مرحوم نے لکھا تھا کہ "آج سب سے پہلی دفعہ ہم نئے عہد کے سب سے پہلے عالم کی وفات کے ماتم میں مصروف ہیں، ہم ایک ایسے گریجویٹ عالم کا ماتم کرتے ہیں جو اپنے علم و فضل، زہد و ورع اور اخلاق و فضائل میں قدیم تہذیب کا نمونہ تھا، لیکن جو اپنی روشن خیالی، جدید علوم و فنون کی اطلاع و واقفیت اور مقتضیاتِ زمانے کے علم و فہم میں عہد حاضر کی سب سے بہتر مثال تھا۔" مگر چونکہ انھوں نے تمام تر عربی میں لکھا ہے اور اردو میں ان کی بہت کم کتابیں ترجمہ ہوئی ہیں اس لیے ان کے مرتبے اور علم و فضل سے بہت کم لوگ حقیقی طور پر واقف ہیں۔ مولانائے مرحوم فارسی کے بھی ایک بلند پایہ شاعر تھے۔ اردو کے مشہور نقاد و شاعر مرزا احسان احمد مرحوم نے ان کی شاعری پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "مولانا فطرتاً نہایت سادہ مزاج تھے، اس لیے ان کے کلام میں جوش و مستی اور شوخی و رعنائی کا عنصر نہایت کم ہے، لیکن جہاں تک خالص فارسیت اور زبان کی صحت و لطافت کا تعلق ہے یہ مطلق محسوس نہیں ہوتا کہ یہ کسی ہندی نژاد کا کلام ہے بلکہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایران کے قدیم اساتذۂ فن کی روح مولانا کے قالب میں نغمہ سرائی کر رہی ہے۔"

زیر تبصرہ مختصر کتاب میں مولانا سید سلیمان ندوی مرحوم اور مولانا فراہی کے شاگرد مولانا امین احسن اصلاحی کے مضامین شامل ہیں، جن میں مولانا فراہیؒ کے حالات زندگی اور علمی خدمات پر روشنی ڈالی گئی ہے، اگر اس کتاب میں مرزا احسان احمد مرحوم کا وہ مضمون بھی شامل کر لیا گیا ہوتا جو مرحوم کی فارسی شاعری پر ہے تو یہ کتاب بڑی حد تک مکمل ہو جاتی بہرحال محبی عبد الرحمان صاحب ناصر اصلاحی ہم سب کے شکریے کے مستحق ہیں جنھوں نے مولانا فراہی پر یہ مختصر کتاب شائع کر کے ایک اہم ضرورت پوری کر دی۔

جامعہ

جلد ۶۸ | بابت ماہ ستمبر ۱۹۷۳ء | شمارہ ۳

فہرست مضامین

شذرات

کئی روز کے شدید انتظار کے بعد کہ نئی دہلی میں ہند پاک مذاکرات کا کوئی نتیجہ برآمد ہو جائے تو شذرات قلمبند کیے جائیں، آج ۲۰ اگست کو مجبوراً دوسرے موضوع پر چند ٹکڑے بلا تبصرہ درج کیے جاتے ہیں، امید ہے کہ ہمارے قارئین خود ان عبارتوں سے صحیح نتیجے اخذ کر لیں گے۔

بعض انگریزی اخباروں میں شیخ عبداللہ کا ایک مضمون شائع ہوا ہے جس کا موضوع آج کے ہندوستانی مسلمان ہیں۔ شیخ صاحب نے لکھا ہے: ہندوستانی مسلمان کم و بیش اسی صورت حال سے دوچار ہیں جو ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کے بعد انھیں پیش آئی تھی۔ مسلمانوں کو بغاوت کا ذمہ دار سمجھ کر فاتح انگریز انھیں شک و شبہ کی نظر سے دیکھتے تھے اور فتحمندی کے نشے میں ان سے انھوں نے پورا بدلہ لیا۔ مسلم قیادت بڑی حد تک قید و بند کا شکار ہو کر ختم ہو گئی، امت مسلمہ بے یار و مددگار ہو گئی، اور انھیں راہ دکھانے والا کوئی نہ رہا۔ روزگار اور اقتصادی ترقی کے تمام دروازے ان پر بند کر دیئے گئے اور حکمراں طاقت انھیں نفرت اور شبہ کی نظر سے دیکھنے لگی۔ اس نے ان میں شکست خوردگی کا احساس پیدا کیا اور بدلتے ہوئے سانچوں میں ڈھلنے کی جگہ وہ اپنے خول میں بند ہو گئے۔ ان کے برادران وطن نے بدلتے ہوئے حالات کو محسوس کیا اور اسی نسبت سے فوراً اپنے اندر تبدیلی پیدا کرنی شروع کر دی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمان اس دوڑ میں میلوں پیچھے رہ گئے۔ تیس سال بلکہ اس سے کچھ زیادہ عرصہ کے بعد سر سید احمد خاں اور دوسرے لوگ میدان میں آئے اور انھوں نے مسلمانوں کو ان کے خول سے باہر نکالنے اور وقت کے ساتھ قدم ملا کر انھیں لے چلنے کی مردانہ کوشش کی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمانوں میں آہستہ آہستہ، مگر مضبوط بنیادوں پر، ایک نئی قیادت ابھری، جن میں سے بیشتر نے مادر وطن کو آزادی دلانے کی جدوجہد میں برادران وطن کے دوش بدوش حصہ لیا اور اپنے فرض

کی سرگرمیوں کی رہنمائی کی ۔

بدقسمتی سے ہندوستان کے دو بڑے فرقوں ـــــ ہندوؤں اور مسلمانوں ـــــ میں پیدا ہونے والی بدگمانیوں کی وجہ سے ملک تقسیم ہوا اور مسلم قیادت کا بڑا حصہ پاکستان ہجرت کر گیا۔ اب مسلمان پھر بغیر کسی قیادت کے رہ گئے اور اسی نوع کے مسائل کا انھیں سامنا ہوا جو پچھلی صدی میں ان کے بزرگوں کو پیش آئے تھے اور ان ہی کی سی مایوسی اور محرومی کی کیفیت ان میں پیدا ہو گئی اور انھوں نے اپنے کو خول میں سمیٹنا شروع کر دیا۔ ان کی یہ روش اگر قائم رہی تو وہ پہلے ہی کی طرح پھر پیچھے رہ جائیں گے ۔

مسلمانوں کو یہ بات سمجھ لینی چاہیئے کہ قبل تقسیم کا ہندوستان دم توڑ چکا ہے اور نیا ہندوستان جنم لے چکا ہے ، اور یہ ایک ایسی حقیقت ہے جسے مسلمانوں کو تسلیم کرنا ہی ہوگا خواہ یہ ان کے لئے کتنی ہی تلخ کیوں نہ ہو۔ اگر وہ عزت اور وقار کی زندگی گذارنا چاہتے ہیں تو انھیں قولاً، عملاً اور خیالات کے اعتبار سے بھی ، اپنے آپ کو حالات کے سانچوں میں ڈھالنا ہوگا۔

بدقسمتی سے ہندوستانی مسلمانوں کی سیاست میں آزادی کے بعد زیادہ تبدیلی نہیں آئی ۔ برطانوی عہد ہی کی طرح آج بھی مسلمان دو گروہوں میں بٹے ہوئے ہیں ۔ ایک برسر اقتدار پارٹی سے وابستہ ہے اور دوسرا تحفظ کی تلاش میں فرقہ وارانہ خطوط پر کام کر رہا ہے ۔ آزادی اپنے ساتھ ایک بنیادی تبدیلی لائی ہے اور وہ یہ کہ تیسری پارٹی غائب ہو چکی ہے اور وہ فرقہ وارانہ انتخابات بھی ختم ہو چکے ہیں جو فرقہ پرست جماعتوں اور فرقہ پرستی کی سیاست کا سنگ بنیاد تھے۔ لیکن اس کے باوجود مسلمانوں کی سیاست کا ڈھانچہ اب تک بدلا نہیں ہے ۔ شکوے شکایت کی ، سودے بازی کی اور طعن و تشنیع کی وہی پرانی سیاست چلی جا رہی ہے ....

میں چاہتا ہوں کہ مسلمان اپنے دماغ سے یاس و قنوطیت کو، اور اپنے دلوں سے خوف و ہراس کو نکال پھینکیں اور دوسروں کا سہارا لینے کی عادت ترک کر دیں اور اُن پُر وقار انسانوں کی طرح مردانہ وار اپنے پیروں پر کھڑے ہوں جنھیں اپنے مذہبی، ثقافتی اور ملی ورثے کا احساس ہوتا ہے اور جو اسے محفوظ رکھنے کے لئے جدوجہد کرنے کا مصمم عزم رکھتے ہیں... مسلمانوں کو ناانصافی اور دروغ کے سامنے سر جھکانے کا مشورہ میں کیونکر دے سکتا ہوں (لیکن) ... یہ میرا پختہ عقیدہ ہے کہ فرقہ پرستی کے خلاف جدوجہد میں فرقہ پرستی سے کام لینے سے صورت حال خراب تر ہو جاتی ہے اور بالآخر سب سے زیادہ گھاٹے میں مظلوم ہی رہتے ہیں اور وہ اقلیتی فرقے ہی کے ہوتے ہیں۔

اس جدوجہد میں غیر مسلموں کو بھی کیوں نہ شریک کیا جائے۔ دوسروں کو ساتھ ملانے سے اردو کی تحریک کو نقصان پہونچا ہے یا فائدہ؟ ہریجنوں کو کیوں نہ ساتھ لیا جائے جو مسلسل حملوں کا اور عجیب سی بدنصیبی کا شکار رہے ہیں؟ اسی طرح اور اقلیتیں ہیں جن کے مصائب مسلمانوں سے کم نہیں ہیں بلکہ اکثریتی فرقے کے بعض طبقے بھی بہت سی ناانصافیوں کا شکار ہیں۔ نہ تو طعن و تشنیع سے ہمارا کام نکلے گا اور نہ علاحدگی پسندی سے... مسلمانوں سے، مختصراً، میری یہ درخواست ہے کہ ہچکچاہٹ کو خیرباد کہہ کر تعلیمی، معاشی اور سماجی اعتبار سے اپنی حالت سدھارنے میں لگ جائیں، اپنی شکایات کے ازالے کے لئے جدوجہد کریں، لیکن اس کے ساتھ ہی اپنے ہندوستانی بھائیوں کے ساتھ متحد ہو کر ان مشترکہ مصائب کے ازالے کی بھی کوشش کریں جو سب پر یکساں اثر انداز ہوتے ہیں۔ اس طرح مسلمان اپنی جدوجہد میں غیر مسلموں کی ہمدردی و حمایت ہی حاصل نہ کرسکیں گے بلکہ اس قومی اتحاد کو بھی اس سے بے انتہا تقویت پہونچے گی جسے آج شدید خطرہ لاحق ہے۔

پاکستان کے نئے دستور سے متعلق لاہور میں ایک موقع پر احمد ندیم قاسمی نے کہا: "گاڑی کو آگے بڑھانے کے لئے پہلے پٹڑی سے اترے ہوئے انجن کو اٹھا کر پٹڑی پر تو رکھئے۔" اور ہمیں پاکستان کے دوست اور پاکستان کے دشمنوں کو پہچاننے والی ترقی پسندی درکار ہے۔"

اور

کراچی میں رئیس امروہوی نے لکھا:

سنا گیا ہے کہ چودہ اگست سے پہلے
وزارت اور صدارت کا فیصلہ ہوگا
وزارت اور صدارت کا فیصلہ تسلیم
سوال یہ ہے کہ پھر اس کے "بعد" کیا ہوگا"

سخت طغیانی میں ہے دریائے سندھ
ہے یہی عالم دل رنجور کا
آمدِ سیلاب سے ڈر کر نہ بھاگ
یہ تو قاصد ہے نئے دستور کا

ڈاکٹر تنویر احمد علوی

تصوّف اور عہدِ ملوکیت

(۱)

تصوف تزکیۂ نفس اور تصفیۂ باطن سے عبارت ہے۔ صاحب کشف المحجوب، شیخ علی بن عثمان بن علی الہجویریؒ نے بعض اکابر صوفیاء کے حوالے سے لکھا ہے کہ لفظ صوفی صفا سے مشتق ہے۔ صوفیا کے ایک مستند گروہ نے اس خیال کا بھی اظہار کیا ہے کہ یہ لفظ اصحاب صفہّ سے نسبت کی طرف اشارہ کرتا ہے اس لیے کہ اہل تصوف اپنے زہد و ورع اور رضا و توکل کے باعث صحابہ کرامؓ کے اس مقدس گروہ سے مشابہت رکھتے تھے جو اصحاب صفہ کے نام سے موسوم ہے۔ بعض اہل تحقیق (صوفی) اس طرف بھی گئے ہیں کہ صوفیا ر چونکہ انبیائے کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام کی تقلید میں صوف یا پشمینہ کا لباس پہنتے تھے اس لیے انھیں صوفی (پشمینہ پوش) کہا جانے لگا۔ کچھ اہل علم نے اسے یونانی لفظ "سوف" سے ماخوذ قرار دیا ہے چونکہ اہل تصوف اپنے سنجیدہ افکار اور طریق زندگی کی وجہ سے قدیم حکمائے یونان سے ایک گونہ مشابہت رکھتے تھے اس کی وجہ سے ان کو صوفی (اہل تفلسف) کے معزز خطاب سے یاد کیا گیا۔

حقیقت یہ ہے کہ جہاں تک تصوف کی حقیقت اور صوفیا کے مزاج کی خصوصیت کا تعلق ہے یہ چاروں عناصر ان کی زندگی اور ان کے ذہن کی ساخت میں الگ الگ نہیں مشترک طور پر پائے جاتے ہیں، اور تصوف کا تعلق ان میں سے کسی ایک سے نہیں، سب

ع ہے۔

تصوف سب سے زیادہ باطن کی صفائی، دل کی پاکیزگی اور نفس کی طہارت پر زور دیتا ہے۔ باطن کی یہ صفائی، معاملات کی درستی اور حسن اخلاق کی متقاضی ہے۔ حضرت مرتعش رحمۃ اللہ علیہ کا ارشاد ہے۔ التصوف حسن الخلق۔ یعنی تصوف حسن خلق کا نام ہے اور غور سے دیکھا جائے تو خوش اخلاقی اپنے وسیع تر مفہوم کے اعتبار سے حیات انسانی کے تمام ظاہری پہلوؤں اور باطنی عوامل پر حاوی ہے۔ یہ سیرت کے فروغ و ارتقار کی محرک ہے، معاشرہ میں امن وسکون کی بہت بڑی ضمانت ہے اور ایسا مبارک وخوش گوار دستور ہے جس کی مکمل بجا آوری سے حقوق اللہ اور حقوق العباد کے تمام ممکن تقاضے پورے ہوتے ہیں۔

اصحاب صفہ سے اہل تصوف کی معنوی نسبت انھیں معاشرۂ انسانی کا ایک ایسا مقدس گروہ بنادیتی ہے جس کی نیک نفسی، خوش خوئی، عبادت وریاضت میں انہماک اور ہمہ وقت خشیت الٰہی اور عشق محمدی کا دلوں پر غلبہ، انھیں زندگی کے مادی تقاضوں کی بے پناہ کشش اور حرص وہوا کی دام افگنی سے بچا دیتا ہے اور وہ اس طرح پاک وصاف زندگی گذارتے ہیں کہ اہل قرب کے نزدیک ان کا شمار، اصحاب صفہ کے باقیات الصالحات میں ہوتا ہے۔

اس بات کو ہم دوسرے الفاظ میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ صوفیار کی کچھ امتیازی خصوصیات ہیں جس میں دوسرے طبقات انام ان کے ساتھ کم ہی شریک ہو سکتے ہیں۔ ان خصوصیات میں سب سے پہلے ان کا عقیدۂ توحید آتا ہے۔ وہ خدا کو واحد و لاشریک ہی نہیں مانتے بلکہ اس کے علاوہ کسی کو موجود اور موثر فی الوجود ہی تسلیم نہیں کرتے۔ "لاموجود الا اللہ لاموثر فی الوجود الا اللہ" یہی وجہ ہے کہ وہ دنیا اور اسباب دنیا سے قطع تعلق کر لیتے ہیں اور اسباب وعلل پر توجہ کو اپنے عقیدۂ توحید خالص کے خلاف تصور کرتے ہیں، ان کا مطلوب ومقصود صرف خدا ہوتا ہے، ماسوا اللہ سے انھیں حقیقی وواقعی طور پر کوئی واسطہ نہیں ہوتا۔

وہ قناعت کو اپنا پیشہ اور رضائے الٰہی کو اپنا شیوہ بنا لیتے ہیں، قلیل کو کثیر پر ترجیح دیتے ہیں، غذا، لباس اور ہر قسم کے اسباب و علائق سے صرف مایحتاج کو اختیار کرتے ہیں، اپنی تنگدستی کو تونگری سے بہتر سمجھتے ہیں، سیری کے بجائے گرسنگی کو پسند کرتے ہیں، صبر کے مقابلے میں شکر پر زور دیتے ہیں اور جاہ و منزلت کے بجائے فقر و تواضع کو اختیار کرتے ہیں۔

غرض کہ اصحاب صفہ کی زندگی کا ایک ایک جز اہل طریقت کے لیے اپنے اندر غیر معمولی کشش رکھتا تھا۔ اس فرقہ کی زندگی جو تمام تر فقر و فاقہ، مجسم صبر و توکل اور عشق و محبت کا ایک تسلسل تھی اہل فقر و تصوف کے لئے ایک نمونۂ عمل بن گئی۔ پشمینہ پوشی اسی کی ایک علامت تھی۔ سچ یہ ہے کہ اہل تصوف دراصل اہل فقر ہوتے ہیں، وہ صوف کے لباس سے اپنا تن ڈھانپتے یا گدڑی پہنتے ہیں مگر یہ صرف ظاہری معاملات میں ان کو اپنانے اور برتنے سے ان کا مقصد اتباع نفس سے گریز اور خواہشات طبعی سے ابا ہوتا ہے، اصل چیز باطن کی صفائی، جلائے خاطر اور انکسار مزاج ہے۔

درویش صفت باش وکلاہِ تتری دار

جس کے حصول کے لئے یہ گروہ مروت کے رسوم اور انسانیت کے آداب سیکھتا ہے، حقوق اللہ کا احترام کرتا ہے اور حقوق العباد کی حفاظت و نگہداشت کو اپنا فرض اولین تصور کرتا ہے، یہاں تک کہ حیوانوں اور پیڑ پودوں کے ساتھ بھی رحم و رافت سے پیش آتا ہے۔ شیخ علی بن عثمان بن علی الہجویری نے شیخ ابوالقاسم گرگانی رحمۃ اللہ علیہ سے استفسار کیا کہ درویشی کے لئے فقر کے بنیادی اور اہم تقاضے کیا ہیں؟ آپ نے فرمایا اس کی گفتار حقیقت و صداقت پر مبنی ہو اور وہ خدا کی زمین پر فخر و غرور کے ساتھ نہیں بلکہ عجز و انکسار کے ساتھ چلے اور مخلوق خدا کے ساتھ اخلاق و اخلاص سے پیش آئے۔

درویش کی یہ صدق گوئی و صداقت پسندی، اس کا عجز و انکسار اور جذبۂ خدمت و خلوص اس کے جلائے قلب اور تصفیۂ باطن کا اظہار ہوتا ہے۔ جس کے ذریعہ وہ اپنے

فکر و کردار کو ایک خاص سانچے میں ڈھالتا ہے، اس کے افکارِ عالیہ کا سلسلہ اس کے ذہنی بلوغ اور روشن ضمیری کا مظہر ہوتا ہے اور اس کے کردار کی سادگی و مستی اس کی زندگی کو عشق و خلوص کے سانچے میں ڈھال دیتی ہے۔

ایک طرف اہلِ تصوف کی اصطلاحیں ہیں جو ان کے ذہن کی فلسفیانہ نکتہ سنجی اور مسائلِ حیات کی حکیمانہ عقدہ کشائی کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔ مثال کے طور پر وقت و مقام قبض و بسط، ہیبت و انس، تواجد و وجد، صحو و سکر، جمع و فرق، فنا و بقا، غیب و حضور محو و اثبات، محاضرہ و مکاشفہ، قرب و بعد، طریقت و حقیقت، وارد و شاہد، روح و سِر وغیرہ وغیرہ، اہلِ تصوف کے یہاں ان کی تعریف و تعبیر میں وہی تہہ داری و وسعت اور نکتہ رسی و معنی آفرینی ملتی ہے جو منطق و فلسفہ کے مسائل و مباحث میں سامنے آتی ہے۔ لیکن تصوف خشک فلسفہ کی طرح ضمیروں کو مضمحل نہیں کرتا بلکہ اس کی شرابِ حقیقت ایک جرعہ پینے پر رگ و پے میں دوڑ جاتی ہے اور نفسِ ناطقہ کو تواجد بہم پہنچاتا ہے، اسی کی لت بدو خشک تار و خشک مغز و خشک پوست سے ایک صوفی کا سامعہ آوازِ دوست سنتا ہے، یہاں علم عمل کا محرک ہے اور قال حال میں بدل جاتا ہے۔ غالباً شیخ عبدالقادر جیلانی رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے کہ ہم نے تصوف قیل و قال سے نہیں فقر و فاقہ سے سیکھا ہے یعنی یہاں قول عمل کا سرچشمہ ہے، اور یہی اساس عمل ہے جو شوخیٔ افکار کو مستیٔ کردار میں بدل دیتی ہے۔

اس مستیٔ کردار کا کچھ اندازہ صوفیا کے مقامات و احوال سے بھی ہوتا ہے۔ صوفیا کے یہاں مقامات میں اگر توبہ، ورع، صبر و توکل، خوف و رجا اور شکر و رضا جیسے مدارجِ اعلیٰ کا ذکر ہوتا ہے تو احوال میں جمعیت و تفرقہ، تجلی و استتار اور غیب و شہود جیسے کوائفِ عالیہ آتے ہیں۔

یہاں کتاب کشف المحجوب سے (اخذ کر کے) بعض اصطلاحات کا مفہوم مختصراً درج

کیا جاتا ہے جس سے یہ اندازہ ہو سکتا ہے کہ یہ حضرات جو کچھ سوچتے ہیں خدا کے لئے سوچتے ہیں، جو کچھ کہتے ہیں خدا کے لئے کہتے ہیں اور جو کچھ کرتے ہیں خدا کے لیے کرتے ہیں۔

رضا

اللہ کے ازلی وابدی اختیارات اور ارادوں کے سامنے قلب مومن کے جھک جانے کا نام ہے۔ جو شخص رضائے الہٰی پر راضی ہو گیا اس نے ایمان کا ذائقہ چکھ لیا۔ رضا دو قسم پر ہے۔ ایک اللہ پاک کی رضا بندہ کے حق میں فضل وکرم، اجر وثواب اور عطیہ وانعام کا ارادہ کرنا ہے اور بندہ کی رضا مقام بندگی پر قائم رہنا، احکام الہٰی کی دل سے تعمیل کرنا اور مشیت ایزدی کے سامنے سر تسلیم خم کرنا ہے۔ خدا کی رضا بندہ کی رضا پر مقدم اور فائق ہے جب تک توفیق الہٰی شامل حال نہ ہوگی۔ بندہ کی جانب سے احکامِ الہٰی کی پیروی کیسے ہو سکے گی۔ رضائے الہٰی کا اتباع کرنے والا خدا کی اختیار کردہ بخششوں کے علاوہ کوئی اور شئے پسند نہیں کرتا۔ پس اس سے ظاہر ہے کہ سچی رضا اور خود تسلیم بندہ کو مصنوعی اور خود ساختہ رنج وتشویش سے نجات دیتی ہے اور غیر اللہ کے متعلق خواہشات اور تفکرات دل سے دور کرتی ہے۔

سُکر وصحو

سُکر اور غلبہ کے معنی ہیں اللہ کے عشق ومحبت کا غلبہ صحو کے معنی کیفیت ہوش و درستی حواس، صوفیا کے ایک گروہ کا خیال ہے کہ سُکر کو صحو پر فوقیت حاصل ہے اس لیے کہ صحو صفات کی پابندی چاہتا ہے اور تجلیات الہٰی کی مستی وسرشاری اور محویت و بےخودی سے ایک عاشق جمال الہٰی کو دور رکھتا ہے۔ سکر صفات انسانی کا ذہول اور صفات الہٰی کی تجدید وتائید ہے۔ جو اعمال صحو کی حالت میں ہوتے ہیں وہ بندہ سے منسوب ہوتے ہیں

اور جو سکر کی حالت میں ہوتے ہیں وہ وجد و سرور، عشق و مستی اور دیدار الٰہی کے باعث خدا کی طرف منسوب ہوتے ہیں۔

حسین بن منصور (منصور ابن حلاج) حضرت جنید کی خدمت میں آیا تو سکر و صحو کے بارہ میں دونوں میں گفتگو ہوئی۔ منصور نے کہا اے شیخ صحو و سکر بندہ کی دو صفتیں ہیں اور جب تک اپنی صفات کو ذات الٰہی کی ابدی صفات میں محو نہیں کرے گا وہ اپنے پروردگار سے محجوب، بیگانہ اور دور افتادہ رہے گا۔ اس پر حضرت جنید نے جواب دیا اے منصور صحو کے معنی ہیں بندہ کا اپنے رب کے ساتھ تعلقات میں کمال اور صاحب ادراک ہونا یہ کوئی ایسی مصنوعی اور وضعی صفت نہیں جیسے بندہ خدا کی صفات میں فنا کرنے کی کوشش کرے۔

اگر کہا جائے تو اس بحث میں ایک طرف مقام ربوبیت اور عشق الٰہی پر زور دیا گیا ہے اور دوسری طرف مقام بندگی اور طاعت خداوندی کی اہمیت کو محسوس کیا گیا ہے۔

حال و مقام

مقام کے معنی اطاعت حق کے مرحلہ پر بندہ کا قیام ہے جس کا تعلق کسب و ارادہ سے ہے جیسے توبہ، رجوع، زہد و توکل ..... توبہ کے بعد رجوع الی اللہ کا مقام آتا ہے یعنی ترک ماسوا اللہ کا مقام آتا ہے جسے زہد کہا جاتا ہے، زہد کے بعد توکل یعنی خدائے واحد کی ذات پر کامل بھروسہ رکھنا۔

حال وہ معنی یا کیفیت ہے جو خداوند قدوس کی طرف سے دل میں وارد ہو۔ پس مقام راہِ حق کے اجتہاد اور اپنی قوت و توفیق کے مطابق درگاہ خداوندی سے درجات عالیہ میں سے کوئی درجہ حاصل کرنے کا نام ہے اور حال خدا کے لطف و کرم سے مجاہدہ و ریاضت کے بغیر معنی الٰہی و نکات روحانی کا دل پر نزول ہے ..... حاصل کلام یہ ہے کہ مقامات

کی انتہا ہے اور احوال کی ابتدا جس کے ایک سمت تو کسب و اجتہاد موجود ہے اور دوسری سمت عشق و محبت اور وجد و سرود۔

یہی ایک صوفی کی زندگی ہے۔ وہ ترک دنیا، زہد و ورع اور مجاہدہ و ریاضت کے ذریعہ تصفیۂ قلب، جلائے باطن اور تزکیۂ نفس کی کوشش کرتا ہے جس سے قلب سے وہ قلب سے وہ زنگ اور نفس سے وہ کدورت دور ہو جاتی ہے جو امور دنیاوی میں انسان کی گرفتاری خاطر اور تجلیات الٰہی کے حجاب کا سبب بنتی ہے۔ دوسری طرف وہ اپنے تمام معاملات کو خدا کے سپرد کر دیتا ہے اور اُسے یہ یقین کامل ہوتا ہے کہ تمام موجودات عالم میں فاعلِ حقیقی صرف خدائے تعالیٰ ہے، ہر راحت و سکون، ہر خیر و شر، ہر سود و زیاں، ہر عطا و بخل، ہر کشائش و بستگی، عزت و ذلت، تونگری و افلاس کی حقیقت اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ وہ قادر مطلق ہی کی قدرت کا ظہور ہے۔

عام انسانی زندگی میں بھی اس طرح کی مثالیں قدم قدم پر مل جاتی ہیں جب انسان ابتلاء و آلام کا شکار ہوتا ہے اور ہر طرف سے محروم اور مایوس ہو کر خدا کی طرف رُخ کرتا ہے اور زندگی میں امتحان و آزمائش کے لمحے اس کے لئے قربِ الٰہی اور پناہ ذاتِ لامتناہی کا باعث بنتے ہیں۔

انسان پر جب کسی قسم کا کوئی دکھ یا درد وارد ہوتا ہے تو سب سے پہلے وہ اپنی ذاتی قوت و تدبیر سے اس کے دفع کی کوشش کرتا ہے جب اس میں کامیابی نہیں ہوتی تو وہ خلق کی جانب رجوع کرتا ہے [جس میں سلاطین و امراء اور اہل ثروت اور صاحب جاہ و منصب لوگ خاص طور پر شامل ہوتے ہیں] جب اس میں بھی ناکام ہوتا ہے تو پروردگار عالم کی بارگاہ میں تضرع اور عجز کے ساتھ دست طلب دراز کرتا ہے۔ اس طرح ایک عام انسان کی نگاہ میں بھی رفتہ رفتہ تمام اسباب و علل بے حقیقت ہو جاتے ہیں اور صرف خدا کی ذات باقی رہ جاتی ہے جو دستگیر حقیقی اور مددگار حقیقی ہے۔ لیکن ایک سالک راہ حقیقت

ابتلا و آلام کے تازیانہ سے تو متنبہ ہوتا ہی ہے اور اس آزمائش کو نفس سرکش کی تہذیب وتہدید کے لیے ضروری سمجھتا ہے لیکن وہ خود علم الیقین بلکہ حق الیقین کے ساتھ یہ جانتا ہے کہ اس کارخانۂ قدرت میں سوائے خدا کے کوئی دخیل نہیں اور وہی کارساز حقیقی ہے۔ اس وقت اُسے انقطاع الی اللہ حاصل ہوجاتا ہے اور وہ خود کو تمام علایق سے مبرا اور تعلقات سے آزاد محسوس کرتا ہے۔

خلایق وعلایق سے یہ آزادی انسان کے سوچنے سمجھنے کا ڈھنگ بدل دیتی ہے۔ اس کے بعد وہ خود کو عالم اسباب کا پابند اور مادی وسایل کا زنجیری محسوس نہیں کرتا۔ وہ سب کچھ خدا کی مرضی اور اس کے ارادہ پر چھوڑ دیتا ہے کہ وہی مسبب الاسباب اور رب الارباب ہے۔

مادی علایق اور تعلق خلائق، جس سے مراد دنیاوی مفاد ہے۔ ساری صورت میں فی نفسہ اپنے اندر کوئی برائی نہیں رکھتا لیکن مادی مقاصد کے حصول اور دنیاوی مفادات تک رسائی اکثر انسان کو انسانیت کی راہ سے بہت دور لے جاتے ہیں۔ زندگی کی بہت سی محرومیاں، آرزوئے حیات کی بہت سی نارسائیاں، گوناگوں مشکلات، نوع بہ نوع پیچیدگیاں، حقوق و فرائض کی کشمکش، میزان عدل کے دونوں پلڑوں کی نابرابری، ظلم وستم کی فراوانی، حق تلفی ومحسن کشی، تاریخ انسانی کے تاریک دور اور انسان کی اجتماعی وانفرادی گمراہی، مادی برتری اور دنیاوی مقاصد کے حصول کی اسی خواہش و کوشش کی ایک عبرت ناک داستان ہے۔

جنت سے نکالے ہوئے انسان کو اس بہشت ارضی میں کیا کچھ نہیں ملا، اس پر بھی بحیثیت مجموعی ابن آدم کو روحانی سکون اور اخلاقی تسکین کی منزل کبھی نہ ملی۔ اس کا علم، اس کا عمل، اس کا فکر، اس کا فن جیسے سبھی تو اس میں ناکام ہو گئے۔ فلسفے نے انسان کو اعلیٰ فکری صلاحیتوں کو جلا بخشی اور حیات و کائنات کے مسائل کو سمجھنے اور اخلاقی تسکین

کو سلجھانے میں معاشرۂ انسانی کی رہنمائی کی۔ مذہب نے اسے ایک دوسری دنیا اور دوسری
زندگی کا تصور بخشا اور اس زندگی میں کسی غیبی طاقت کی فرماں برداری و اطاعت کا سبق
سکھلایا۔ اخلاقیات نے جو در اصل فلسفہ اور مذہب ہی سے ماخوذ ایک ایسا فکری نظام
ہے (جو قول و عمل کے مابین تضادات کو دور کرنے پر زور دیتا ہے) اسے اچھے عمل اور
اچھے کاموں کی ترغیب دی۔ تصوف نے ان ابعاد ثلاثہ کو ایک مکمل وحدت میں بدل
دینے کی کوشش کی اور زندگی کو محض فکر و خیال کی بھول بھلیوں اور مادیت کے "اندر جال"
سے نکال کر عملی طور پر انسان کو روحانیت کی منزل مراد اور مذہب و اخلاق کے اعلیٰ مدارج
و مراتب سے آگاہی بخشی اور سلسلۂ انفاس اور رابطۂ حیات کو ایک ایسے سرچشمہ سے
وابستہ کر کے دیکھا جس کا نور ازلی اور جس کا سرور ابدی ہے۔

ہو الاول ہو الآخر ہو الظاہر ہو الباطن

اس ازلی و ابدی سرچشمہ کی ایک موج بے کراں کی حیثیت سے خود زندگی بھی لافانی ہے
مگر یہ اُسی وقت ممکن ہے جبکہ مادی ظلمتوں سے سفر کر کے اس نور ازلی و ضیائے ابدی
تک پہنچ جائے۔

اہل تصوف کے یہاں اعمالِ صالحہ کے جو مدارج و معارج ہیں ان تک رسائی
آسان نہیں لیکن بہت بڑی بات ہے۔ زندگی میں انسانی اعمال کے ساتھ جو اخلاقی
تقاضے اور روحانی مقاصد وابستہ ہیں ان سے کسی طرح انکار نہیں کیا جا سکتا۔ ان تقاضوں
کی تکمیل اور ان مقاصد کا حصول صرف اس صورت میں ممکن ہے جب محرکات عمل کو
اخلاقی جارحیت اور تسخیر دولت و ثروت کی ایک لایعنی دوڑ اور ہوڑ سے دور رکھا جائے۔
روح مقاصد کی بلند آہنگی اور فکر و عمل کی ناآسودگی اگر خوب سے خوب تر کی تلاش
ہے تو اس سے بہتر کوئی صورت نہیں، لیکن اگر ان بلندیوں تک رسائی کے لئے دولت
و ثروت کی فراوانی اور اخلاقی تقاضوں کی پامالی ضروری ہے تو پھر یہ بلندیاں بے تعلق

سے الگ کوئی شے نہیں۔

فرد اپنے مزاج کے اعتبار سے زندگی کے تہہ نشین سمندر کی ایک موج بے قرار ہے لیکن یہ موج اپنے اس سفر اضطراب کے لیے ایک محیط بیکراں کی پہنائیوں کی متقاضی ہے اس کے بغیر یہ سفر۔ بقول اقبال

تو ہے محیط بے کراں میں ہوں ذرا سی آب جو
یا مجھے ہم کنار کر یا مجھے بے کنار کر

تصوف چشمۂ ظلمات کی سمت اس سفر کو روشنیوں کی راہوں کا سفر بنا دیتا ہے۔

تصوف میں نفی ذات یا ماسوا سے انکار کے معنی انکار محض نہیں ہیں بلکہ یہاں نفی سے کرتی ہے اثبات تراوش گویا' کی صورت ہے۔ جس کے ذریعہ ذہن انسانی مادی قیود اور علایق کی زنجیروں سے آزاد ہو جاتا ہے اور نفی و اثبات کا وہ پیمانہ جو مادی قدروں کا مقرر کردہ ہوتا ہے اس کو ماننے سے انکار کر دیتا ہے اور حیات و کائنات کو ایک نئے طور اور ایک نئے زاویہ سے دیکھتا ہے جہاں سوائے خدا کے جس کی ذات واجب الوجود ہے اور کوئی شے ایسی نہیں جو آنی اور فانی نہ ہو اور جب خلائق و علائق میں سے ہر شے آنی اور فانی ہے تو انسان سے ان کا تعلق بھی اس نسبت سے عارضی ہونا چاہیئے اور ان کے حصول کو بھی اس اعتبار سے وقتی اور ناپائیدار قرار دیا جانا چاہیئے مگر اس کا کیا کیا جائے کہ انسان کا معاملہ اس کے بالکل برعکس ہے وہ اسی حیات چند روزہ کو سب کچھ سمجھتا اور انھیں آنی اور فانی اشیاء کے لئے سب کچھ کرتا ہے۔ وہ مادی منافع کے حصول کے لیے مدعیہ خود پسند و خود پرست بن جاتا ہے اور دوسروں پر اپنی برتری ثابت کرنے کے لئے تمام انسانی رابطوں اور اخلاقی قرائن کو پامال کرتا ہوا آگے بڑھتا ہے وہ اپنے حقوق کا دائرہ اس حد تک بڑھاتا چلا جاتا ہے کہ اس میں کسی دوسرے کے لئے کوئی گنجائش نہیں رہتی۔

علاوہ بریں ذات پات، رنگ و نسل، قوم و وطن کی بنیاد پر انسان کی تقسیم کے پردہ میں بھی یہی خود پرستانہ احساسِ ذات کارفرما ہوتا ہے جو آگے بڑھ کر شخصی غرض مندیوں اور مفاد پرستیوں کو قومی احساس، ملکی مفاد اور عمرانیات کے مختلف رشتوں سے جوڑ دیتا ہے۔

(باقی آیندہ)

اسلام اور عصرِ جدید

"اسلام اینڈ دی ماڈرن ایج سوسائٹی" کا یہ سہ ماہی مجلہ ڈاکٹر سید عابد حسین کی ادارت میں مقررہ وقت پر چار سال سے شائع ہو رہا ہے۔ سال رواں (۷۳-۱۹۷۲ء) اس کی اشاعت کا پانچواں سال ہے۔

اسلام اینڈ دی ماڈرن ایج سوسائٹی کے قیام کا مقصد مذہبی تصورات میں جدید تر عصری رجحانات کی عکاسی، مذہبی مفاہمت کی تبلیغ اور فکر و نظر کی آزادی کو فروغ دینا ہے۔ یہ سوسائٹی ایک مجلہ "اسلام اینڈ دی ماڈرن ایج" انگریزی میں چھاپ رہی ہے جسے امریکہ، یورپ، ایشیا اور مشرق وسطیٰ کے بہترین علماء اور مفکرین کا تعاون حاصل ہے۔ دوسرا رسالہ "اسلام اور عصرِ جدید" اردو میں ہے جسے ملک کے مشہور اہل فکر اور معتبر اداروں اور صحائف نے پسند فرمایا ہے۔ اس کے مضامین فکری و تحقیقی اور بلند معیار کے ہوتے ہیں۔ اداریوں میں جچی تلی اور بے لاگ رائے کا اظہار کیا جاتا ہے جسے سب دانشور تسلیم کرتے ہیں اور اردو پریس میں کثرت سے نقل کئے جاتے ہیں۔

انگریزی مجلے کی قیمت ۳۰ روپیہ اور اردو کی ۱۵ روپیہ سالانہ ہے۔ لیکن اس سال کے ختم تک توسیع اشاعت کی ایک مہم کے پیش نظر ادارے نے اس رعایت کا اعلان کیا ہے کہ دونوں رسالوں میں سے کسی کی خریداری قبول کرنے والے حضرات سے ایک تہائی قیمت کم لی جائے، یعنی انگریزی رسالہ تیس روپیہ کے بجائے بیس روپیہ میں اور اردو مجلہ پندرہ روپیہ کے بجائے دس روپیہ سالانہ میں پیش کیا جائے گا۔

امید ہے کہ سوسائٹی کے مقاصد سے دلچسپی رکھنے والے حضرات اس رعایت سے فائدہ اٹھاتے ہوئے ان رسالوں کے حلقہ تعارف کو وسیع سے وسیع تر کرنے کی کوشش کریں گے۔

سرکولیشن منیجر اسلام اینڈ دی ماڈرن سوسائٹی جامعہ نگر۔ نئی دہلی ۲۵

ڈاکٹر سید جعفر رضا بلگرامی

نظریۂ انصاف

زمانۂ قدیم سے مفکرین ایک مکمل انسان اور ایک مکمل سوسائٹی کے بنیادی عوامل کے متلاشی رہے ہیں۔ یہ کہنا صحیح ہے کہ کوئی بھی نظامِ حیات ہو وہ انسانی تجربات کا عکاس ہوتا ہے جو اپنے [illegible] کے ذہنی شعور کو آفاقیت کا درجہ بخش دیتا ہے۔ اور جتنے نازک اور آزمائشی دور میں وہ تجربہ پنپتا ہے اُتنے ہی اس کے اثرات آفاقی اور دائمی ہوتے ہیں۔ انسانی فکر، برسوں کی کاوشوں اور زمانہ کے نشیب و فراز سے گزر کر، اب اس نتیجہ پر پہونچی ہے کہ ایک اچھے انسان اور ایک اچھی سوسائٹی کی بنیاد "انصاف" پر مبنی ہے۔ نظامِ حیات، چاہے وہ کسی فرد کا ہو یا اس کی بنائی ہوئی سوسائٹی کا، اُسی وقت مکمل و پائیدار ہو سکتا ہے جبکہ وہ نظریۂ انصاف پر قائم رہے۔ اس اعتبار سے دیکھنا یہ ہے کہ ایک فرد میں اور اُس کے بنائے ہوئے سماج میں انصاف کس طرح برقرار رکھا جا سکتا ہے اور کس طرح اور کن حالات میں وہ برقرار نہیں رہ پاتا۔

چونکہ سماج کی تشکیل افراد کرتے ہیں اس لئے سماجی انصاف سمجھنے سے پہلے انفرادی انصاف سمجھنا ضروری ہے۔ انسانی ذہن تین عوامل پر مشتمل ہوتا ہے۔ اول "Reason" (عقل) دوئم Spirit (جوہر) سوئم Appetite (نفسانی خواہشات یا اشتہا)۔ جب تک جوہر اور اشتہا عقل کے تابع رہتے ہیں انسان انصاف پسند اور حق و صداقت کا عامل رہتا ہے لیکن جس وقت عقل کی گرفت ڈھیلی ہونے لگتی ہے اور جوہر و اشتہا مطلق العنان ہونے

لگتے ہیں، انسان منصف مزاج نہیں رہ پاتا۔ اگر جوہر عقل کے اثر سے آزاد ہوگیا تو انسان جنگجو اور خونخوار بن جاتا ہے اور اگر خواہشات عقل کے کنٹرول میں نہ رہیں تو انسان ہر طرح کی بے راہ روی اور اخلاق سوز حرکتوں کا مرتکب ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ چونکہ درندوں میں "اسپرٹ" بدرجہ اتم پائی جاتی ہے، اس لئے درندگی ان میں عین صفت بن جاتی ہے۔ اسی طرح چونکہ چرند و پرند میں اشتہا غالب ہوتی ہے اس لئے وہ ہر جائز اور ناجائز کی تمیز نہیں کرسکتے اور جس طرح ممکن ہوتا ہے اپنی نفسانی خواہشات کی تسکین کا سامان کرتے ہیں۔ انسان کو ان برائیوں سے محفوظ رکھنے کے لئے اور اس پسماندگی سے بچانے کے لئے یہ ضروری ہے کہ "جوہر" اور "اشتہا" دونوں عقل کے تابع رہیں۔ تبھی انسان، انسان کہلانے کا مستحق ہوسکتا ہے۔ پھر جس تناسب سے عقل کی گرفت ان دونوں عوامل پر برقرار رہتی ہے اُسی تناسب سے انسان درجۂ کمال تک پہونچتا ہے۔

چونکہ افراد سماج کے اجزاء ترکیبی کی حیثیت رکھتے ہیں اس لئے مجموعی اعتبار سے ان کی "تعقلی شخصیت" سماج کی صفات کو متعین کرتی ہے۔ اِس حیثیت سے افراد اور سماج دونوں لازم و ملزوم ہیں اور اُن میں سے کسی کا تصور جُداگانہ طور پر نہیں کیا جاسکتا ہے۔ سماج کا تعقل، جوہر اور اشتہار دراصل ان افراد کے تعقل، جوہر اور اشتہار کا نتیجہ ہے جو سماج میں، اس رکن کی حیثیت سے مجموعی اعتبار سے سوچتے اور عمل پیرا ہوتے ہیں۔ اس لیے ایک انصاف پسند سوسائٹی کی تشکیل انسانی ذہن کے اِسی سہ رُخی عوامل کی مرہونِ منت ہے۔ انسانی ذہن کی اسی سہ طرفی تقسیم کے پیش نظر سماج میں بھی تین طرح کے طبقے پائے جاتے ہیں۔ ایک طبقہ وہ جس میں عقل، دوسرا وہ جس میں جوہر اور تیسرا وہ جس میں اشتہار، دوسرے تمام عوامل کی بہ نسبت، بدرجہ اتم پایا جاتا ہے۔ ان میں سے ہر طبقہ کی ذاتی صفت انصاف پسند سماج کی تشکیل میں صرف ہوتی ہے۔

لیکن انسانی ذہن سے سماج میں منتقل ہونے کے عمل میں ہر عامل اپنی ایک طبعی شکل

اختیار کر لیتا ہے۔ سماج میں تعقل کی ظاہری خصوصیت "عقل"، جوہر کی ظاہری خصوصیت "شجاعت" اشتہار کی ظاہری خصوصیت "ضبط وتحمل" بن کر سامنے آتی ہے۔ سماج کا ہر طبقہ اپنے غالب عنصر کی نوعیت کے اعتبار سے عمل پیرا ہوتا ہے اور اپنی صفت ظاہری کے اعتبار سے موسوم ہوتا ہے۔ جس طبقہ میں تعقل کے غلبہ کے نتیجہ میں "عقل" کی فراوانی ہے، اس کو حکومت کرنے کا حق ہے اور اسی اعتبار سے وہ "حکمراں طبقہ" کہلائے گا۔ جس طبقہ میں جوہر کے غلبہ کے نتیجہ میں "شجاعت" کارفرما ہے، اُس کو سماج کی دفاع کا حق ہے اور اسی اعتبار سے وہ "فوجی طبقہ" کہلائے گا۔ جس طبقہ میں اشتہار کے غلبہ کی وجہ سے ضبط وتحمل موجود ہے اس کو سماج کی جملہ خواہشات کو پورا کرنے کا حق ہے اور اسی اعتبار سے وہ "پیداواری طبقہ" کہلائے گا۔
حکمراں طبقہ کی صفت عقل بن جاتی ہے جو تعقل کے سہارے سماج کی رہنمائی کرتا ہے۔
فوجی طبقہ کی صفت شجاعت بن جاتی ہے جو جوہر کی مدد سے سماج کے دفاع کے فرائض انجام دیتا ہے۔ پیداواری طبقہ کی صفت ضبط وتحمل بن جاتی ہے جو سماج کی تمام نفسانی خواہشات میں ہم آہنگی پیدا کرتا ہے۔

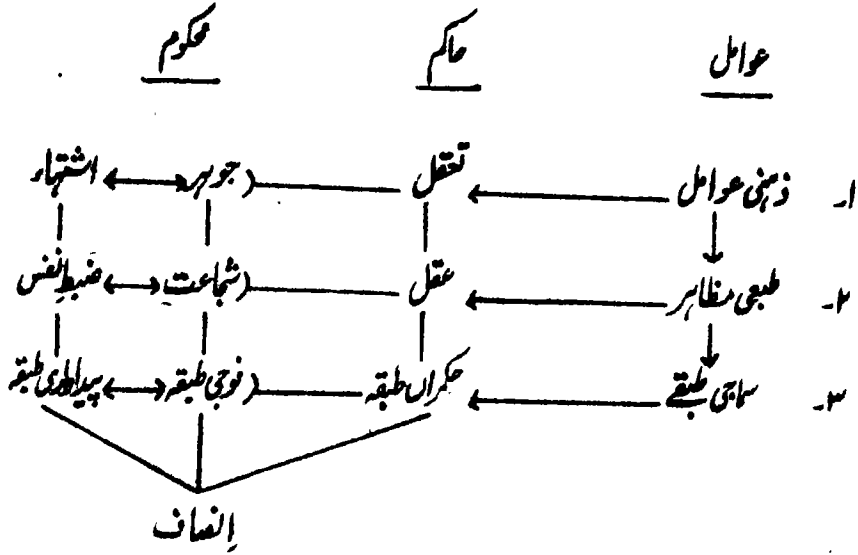
لیکن یہ بات واضح رہے کہ ضبط وتحمل کسی ایک طبقہ کی صنعت نہیں ہے۔ انفعالی اعتبار سے یہ فوجی و پیداواری طبقوں میں محکوم رہنے کی ضرورت کو تسلیم کرتی ہے اور فاعلانہ اعتبار سے حاکم طبقہ میں حکومت کرنے کی ضرورت کو تسلیم کرتی ہے۔ فوجی طبقہ کے بھی دو حصے ہیں۔ ایک سپاہیوں کا اور دوسرا سپہ سالار کا۔ سپاہیوں میں خالص جوہر ہونا چاہئے جبکہ فوجی افسران میں عقل اور جوہر کا ایک حسین امتزاج ہونا چاہئے۔ تعقل، جوہر سے مل کر سپہ سالار میں معلومات اور پسندیدگی کی صفت پیدا کر دیتا ہے جس کی بدولت وہ سماج کی حفاظت کی ذمہ داری سنبھالنے کا اہل ہو جاتا ہے۔ تعقل وجوہر کا اختلاط ہی سپہ سالار میں وسیع النظری، موقع ومحل کی شناخت، اور وقت کی شدت کا احساس پیدا کرتا ہے۔ یہ سب صفتیں جنگ کی حکمت عملی کو متعین کرنے اور اسی اعتبار سے شجاعت کا مظاہرہ کرنے میں مدد گار ہوتی ہیں۔

فوجی سپاہی کتنا ہی شجاعت کا مظہر بن جائیں لیکن ان کی رہنمائی کے لئے فوجی افسروں میں شجاعت کے علاوہ عقل بھی ہونی چاہیئے۔

انصاف پسند فرد اور انصاف پسند سماج کے تشکیلی عناصر کا نچوڑ "تخصیص عمل" اور "ربط باہمی" ہے۔ تخصیصِ عمل یہ ہے کہ جس فرد یا طبقہ کی جو نمایاں خصوصیت ہے وہ اسی اعتبار سے اپنے فرائض متعین کرے اور دوسروں کے فرائض میں مداخلت نہ کرے۔ مداخلت کرنے والا فرد یا طبقہ دوہری ناانصافی کا مرتکب ہوتا ہے۔ پہلی ناانصافی یہ ہے کہ اس نے وہ فرض انجام نہ دیا جس کا بہ اعتبار نمایاں خصوصیت وہ اہل تھا۔ دوسری ناانصافی یہ ہے کہ مداخلت بےجا کی وجہ سے اس نے دوسرے فرد یا طبقہ کو اُس فرض کی انجام دہی سے روکا جس کے لئے بہ اعتبار نمایاں خصوصیت وہ موزوں تھے۔ اس طرح عمل کے لئے تخصص ہی انصاف پسندی کی پہلی بنیاد ہے۔

ربط باہمی سے مراد یہ ہے کہ جس طرح افراد کے ذہن میں عقل، جوہر اور خواہشات کے عوامل موجود ہیں اسی اعتبار سے سماج میں حکمراں، فوجی اور پیداواری طبقے پائے جاتے ہیں۔ جس طرح سے انسانی ذہن میں تعقل ذہنی اتحاد کا باعث بنتا ہے اسی اعتبار سے سماج میں حکمراں طبقہ سماجی اتحاد کا موجب بنتا ہے۔ جس طرح انصاف پسند فرد وہ ہے جس میں ایک طرف "تعقل" اقتدار و اتحاد کا باعث بنتا ہے تو دوسری طرف "جوہر" اور "اشتہا" ضبط و تحمل، تسلیم و رضا اور خود سپردگی کے پیکر بن جاتے ہیں۔ اسی طرح ایک انصاف پسند سماج وہ ہے جس میں "حکمراں طبقہ" حکومت کرتا ہے اور "فوجی" اور "پیداواری" طبقے محکوم بن کر رہتے ہیں۔ افراد و سماج کا یہ ربطِ باہمی انصاف پسندی کی دوسری بنیاد ہے۔

اس طرح عمل میں تخصیص کا معیار اور ربط باہمی، چاہے وہ افراد کا ہو یا سماج کا، نظریۂ انصاف کی اساس ہے۔ یہ بنیادی عوامل فرد میں انصاف کی علامت اور سماج میں انصاف کی بنیاد بن جاتے ہیں۔ یہی افراد میں ذہنی اتحاد اور سماج کی شیرازہ بندی کا باعث بنتے ہیں۔ لیکن

جیسے ہی یہ فطری نظام درہم وبرہم ہوتا ہے انسانی شخصیت میں گراوٹ پیدا ہو جاتی ہے اور سماج کا شیرازہ بکھر جاتا ہے۔ مندرجہ ذیل چارٹ سے نظریۂ انصاف کی وضاحت ہوسکتی ہے:

آج ضرورت اس بات کی ہے کہ ہر فرد کی ذہنی نشوونما اسی نظریۂ انصاف پر سختی سے کاربند ہوکر کی جائے، اور اس طرح ایک ایسے سماجی نظام کا قیام ممکن ہے جس کی بنیاد انصاف ہو۔ انسانی ذہن کی تربیت کی معراج یہ ہے کہ انسان کو، کڑے سے کڑے وقت میں بھی، یہ قدرت حاصل ہو کہ وہ اپنی اسپرٹ اور خواہشات کو عقل کی گرفت سے آزاد نہ ہونے دے۔ یہ نہ ہوا تو کسی وقت بھی دنیا کا امن تہ وبالا ہوسکتا ہے

ڈاکٹر سید احتشام احمد ندوی

اردو اصطلاح سازی میں عربی کی اہمیت

اصطلاح سازی ایک بڑا نازک عمل ہے اصطلاحیں زبان کی روح اور رس بن کر اس کو وسعت وعظمت عطا کرتی ہیں۔ ان کے اندر پوشیدہ مفہوم کی لطافت، نزاکت اور حلاوت قاری کے ذہن میں ایک نیا عالم طاری کر کے افق تخیل میں امور واشیاء کی مصوری کرتی ہے۔ علمی اصطلاحات کا وضع کرنا نہایت مشکل عمل ہے۔ چونکہ الفاظ مختلف اقسام کے ہوتے ہیں، ان میں سبک، لطیف، عوام کے فہم سے قریب اور ایسے الفاظ جو اپنے تلفظ کی ادائیگی میں سہولت مخرج کے حامل ہوں اور صوتی اس انداز کے ہوں کہ ان سے ثقل کا احساس نہ ہوتا ہو، اس لائق ہوتے ہیں کہ ان سے اصطلاحوں کی دنیا تعمیر کی جائے۔ قبیح، نامانوس اور صوتی اعتبار سے ثقیل لفظوں کو اصطلاح سازی کے لئے منتخب کرنا زبان کے ساتھ جہل وظلم کا برتاؤ ہے۔

اردو میں اکثر اصطلاحیں عربی زبان سے اخذ کی گئی ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے یہاں گذشتہ صدی میں بلکہ بیسویں صدی کے اوائل تک جو دانش ور طبقہ تھا وہ عربی زبان سے براہ راست واقف تھا چونکہ عربوں نے نپولین کے حملۂ مصر کے وقت سے ترجمہ اور اصطلاح سازی کا کام شروع کر دیا تھا، خصوصاً شام میں ایک میڈیکل کالج اور ایک انجینئرنگ کالج قائم ہوا جس میں عربی کو ذریعۂ تعلیم قرار دیا گیا اس ضرورت کی بنا پر منظم انداز سے اصطلاحات سازی کی کوششیں کی گئیں۔ علاوہ ازیں محمد علی نے رفاعۃ الطہطاوی کے

مشورہ پر ایک مدرستہ الالسنہ (زبانوں کا ادارہ) قائم کیا جو آج تک قاہرہ میں قائم ہے۔ اس ادارہ نے ہزاروں علمی کتابوں کے ترجمے فرانسیسی اور بعد میں انگریزی سے عربی میں کئے۔ محمد علی کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ علمی کتابوں کے ترجمہ کے لئے اس نے ایک دلچسپ طریقہ ایجاد کیا تھا۔ جو اسکالر فرانس سے ڈگری لے کر آتا وہ اس کا استقبال اپنے قصر میں کرتا اور اس کو ایک کتاب اس کے موضوع پر دے کر کہتا کہ قصر میں رہ کر کتاب کا ترجمہ مکمل کر کے پھر باہر جائیے۔ اس طرح جبراً اس کو قصر میں رہ کر کتاب کا ترجمہ مکمل کرنا پڑتا۔ اس کے بعد کتاب کی طباعت اور اشاعت سرکاری طور پر ہوتی۔

ہمارے یہاں ترجمہ نگاری اور اصطلاح سازی کا کوئی ادارہ نہیں ہے۔ اصل میں ترجمہ نگاری اور اصطلاح سازی لازم و ملزوم ہیں۔ علمی کتابوں کے ترجمہ میں اصطلاحوں کی ضرورت پیش آتی ہے۔ بغیر کسی مستقل ادارہ کے قیام کے اصطلاح سازی میں تسلسل و تغیر کا وجود ممکن نہیں۔

یہ ایک واضح حقیقت ہے کہ اردو نے اپنے فارسی مزاج کے باوجود اصطلاح سازی میں عربی سے کسب فیض کیا ہے۔ حیدر علی نظم طباطبائی نے وحید الدین سلیم کے مشورہ کے برخلاف اردو اصطلاح سازی میں فارسی کے بجائے عربی سے مدد لی۔ عام طور سے اردو نے عربی کے اثرات قبول کئے ہیں مگر بعض پہلو ایسے بھی ہیں کہ اساطین ادبائے اردو نے براہ راست عربی زبان سے اپنے مطلب کی چیزیں بے تکلف اخذ کر لی ہیں۔ جامعہ عثمانیہ نے عربی اصطلاحات کے سہارے کامیابی کے ساتھ اردو کو ایک طویل عرصہ تک ذریعہ تعلیم کی حیثیت سے قائم رکھا۔

یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ عربی زبان میں علوم و فنون کا جو عظیم ذخیرہ ہے وہ فارسی میں نہیں ہے۔ فارسی تخیلی شاعری میں امتیاز رکھتی ہے مگر علوم کا ذخیرہ، اصطلاحات کی کثرت، وسعت معنوں کا پھیلاؤ اور اصطلاحات میں جلال و جمال کی کیفیت اردو کو صرف عربی زبان سے

مل سکتی ہے ۔ چونکہ اردو کے عناصر خمسہ عربی داں تھے اس لیے ان کے یہاں عربی کے دلکش جملے، محاورے، ضرب الامثال، علم معانی، بیان اور بدیع کی اصطلاحیں ملتی ہیں۔ فارسی میں تنقید اور علمی اصطلاح ترقی یافتہ نہیں، پہلے تو تمام اصطلاحیں عربی سے ماخوذ تھیں پھر ترکوں کی طرح ایرانیوں کو اپنے قدیم ورثہ کا خیال آیا تو انھوں نے قدیم الفاظ تلاش کرنے شروع کر دیئے۔ مگر مذہبی علماء نے محسوس کیا کہ عربی سے علحدگی ان کو نقصان پہونچا رہی ہے، اس لئے انھوں نے عربی کی جانب رجوع کیا اور قدیم الفاظ کی تحریک کی مخالفت شدت سے کی جس کے نتیجہ میں جدید فارسی میں عربی اصطلاحات، تراکیب اور الفاظ پہلے سے زیادہ قوت وشدت کے ساتھ نظر آنے لگے۔

عربی نے ابتدا میں فرانسیسی سے اور بعد میں انگریزی سے اصطلاح سازی میں مدد لی تھی۔ اب سوال یہ ہے کہ ہم عربی چھوڑ کر فارسی کی اصطلاحیں کیوں اختیار کریں؟ میرا خیال ہے کہ فارسی، ترکی اور اردو، عربی زبان کو نظر انداز کر کے کوئی قابل فخر کام نہیں انجام دے سکیں گی۔

چونکہ اردو ایک آریائی زبان ہے اس لئے فارسی سے قربت ہم کو آریائی مزاج سے قریب رکھ سکتی ہے، لیکن میرا خیال یہ ہے کہ عربی زبان سامی ہوتے ہوئے بھی مختلف تہذیبی اسباب کی بنا پر اردو سے قریب تر ہے۔ ہم سنسکرت کے مقابلہ میں عربی سے مزاج وماحول کے لحاظ سے قریب ہیں چنانچہ ایک اردو داں کو عربی سیکھنے میں آسانی محسوس ہوتی ہے۔ ہمارا مذاق فارسی کے ساتھ بعض اہم معاملات میں سامی مذاق سے ہم آہنگ ہے اور ہمیں سامی زبان کے خوبصورت الفاظ فارسی ہی کی طرح مرغوب ہیں۔ میرے خیال سے اصطلاح سازی میں یہ تصور صحیح نہیں کہ زبانوں میں لین دین کے لئے ان کے خاندانوں پر نظر رکھی جائے۔ خوبصورت شے جہاں ملے اس سے رشتہ استوار کرنا چاہئے۔ خود عربوں نے فرانسیسی اور انگریزی سے خوب نفع اٹھایا اور انگریزی الفاظ لہجہ کی تبدیلی کے ساتھ ہزاروں کی تعداد میں قبول کر لئے۔ یہاں چند الفاظ بطور نمونے کے لکھے جاتے ہیں:

الاتوحتیکیۃ

الاستقراطیۃ

الامرالموریۃ

میں یہاں جنوبی ہند میں محسوس کرتا ہوں کہ ڈراویڈی زبانوں نے انگریزی اصطلاحات کو کثرت سے اپنے اندر ضم کر لیا ہے۔ ان کا ڈراویڈی خاندان اس راہ میں رکاوٹ ثابت نہ ہوسکا۔ عربوں کے پاس تمام جدید علوم کی اصطلاحیں موجود ہیں۔ ان کی فہرستیں علحدہ علحدہ چھپ چکی ہیں۔ اگر ہم اس تیار شدہ ذخیرہ سے اپنی زبان کے مزاج ونفسیات کے مطابق اصطلاحات کا انتخاب کرلیں تو ہمارے لئے آسانی بھی ہوگی اور ہم دنیا کے ایک وسیع قطع ارض سے قربت بھی محسوس کریں گے۔

عربوں نے پہلے یونانی اصطلاحات کے ترجمے تیسری اور چوتھی صدی ہجری میں کئے۔ کبھی ایسا بھی ہوا کہ کسی نے ایک ہی یونانی اصطلاح کا ترجمہ کچھ کیا، دوسرے نے اس سے مختلف مگر بعد میں قبول عام ایک ہی کو حاصل ہوا، مثلاً ابن معتز ایک اصطلاح کا ترجمہ "الافراط فی الصفتہ" یعنی صفت میں زیادتی کرتے ہیں مگر قدامہ بن جعفر اس کا نام المبالغہ رکھتے ہیں۔ بعد میں عوام نے مبالغہ اختیار کرلیا اور افراط فی الصفتہ کو متروک قرار دیا۔ مہدی افادی نے البیان کے ایڈیٹر کو ایک بڑا عمدہ مشورہ دیا تھا کہ ان کو نئی اصطلاحات وضع کرنے کے لئے ایک دو کالم مخصوص کر دینے چاہئیں۔ اگر یہ کام اردو کے علمی رسالے (خصوصاً وہ رسالے جو علمی اداروں کی ترجمانی کرتے ہیں) کرنے لگیں تو زبان کی بڑی خدمت ہوسکتی ہے

میرے پیش نظر اس وقت یہ بتانا مقصود ہے کہ اردو کی اصطلاحات کے لئے فارسی سے خوشہ چینی خطرناک ہے، اس لئے کہ ایرانی اصطلاحیں انگریزی کے بجائے فرانسیسی سے اخذ کرتے ہیں اور ہمارا معاشرہ فرانسیسی زبان وکلچر سے ناآشنائے محض ہے۔ یہاں یہ عرض

کر دینا ضروری ہے کہ اصطلاحیں انسانی تہذیب اور انداز فکر کی بھی ترجمانی کرتی ہیں۔ چونکہ مصر پر انگریزوں کا اثر تھا اور ہندوستان میں بھی انھیں کی فرمانروائی تھی اس لئے ہمارے حالات میں مصر سے بڑی مماثلت ہے۔ وہ بھی انگریزی سے اصطلاحیں اخذ کرتے ہیں اور ہم بھی انگریزی سے خوشہ چینی کرتے ہیں۔ کچھ الفاظ کے وہ ترجمے کرتے ہیں اور کچھ پر الف لام لگاکر اس پر عربیت کی مہر ثبت کر دیتے ہیں۔ یہاں میں فارسی، عربی، انگریزی اور اردو کی چند اصطلاحوں کا ایک نقشہ پیش کرتا ہوں جس سے یہ محسوس کیا جا سکتا ہے کہ ہمارے یہاں رجحان عربی اصطلاحات کی جانب زیادہ ہے۔ ہماری ہزاروں اصطلاحیں عربی ہیں اگر ہم نے فارسی اصطلاحوں کی طرف رجوع کیا تو فرانسیسی اصطلاحیں ہمارے لئے مصیبت بن جائیں گی۔ علاوہ ازیں عربی میں ثقیل الفاظ نہیں مثلاً ڈ، ڑ، پ، چ، گ وغیرہ اس لئے عرب انگریزی الفاظ اور مصوتوں کو آسان تلفظ عطا کر کے ان کو ہمارے مشرقی مزاج سے ہم آہنگ کر دیتے ہیں۔

انگریزی	فارسی	عربی	اردو
EDITION	چاپ	طبع	طبع
STUDENT	دانش جو	الطالب، الطلبہ	طالب علم، طلبہ
UNIVERSITY	دانش گاہ	الجامعۃ	جامعہ
REGISTRAR		المسجل	مسجل

عزیز احمد صاحب نے عربوں کے ترجمہ بوطیقا کو عربی سمجھ کر اپنی کتاب کا نام بوطیقا رکھ دیا۔ ایسا ناواقفیت کے باعث ہوا۔ اصل یونانی لفظ (POETICA) ہے "پ" عربی میں ہوتا نہیں اس لئے وہ "ب" سے تبدیل کر دیا گیا پھر "ٹ" بھی عربی میں موجود نہیں لہذا اس کا تلفظ ط سے کیا گیا، اس طرح پوئٹیکا کی تعریب بوطیقا ہو گئی اور اسی نہج پر RHETORICA کو ریطوریقا بنا کر معرب کیا گیا ہے۔ یہ عربی الفاظ نہیں ہیں، عربوں نے

یسری صدی ہجری میں بوطیقا کے کئی ترجمے کئے تھے، اس کا نام عربی رکھا تھا۔ عرب اس کو
تاب الشعر" کہتے ہیں اور ریطوریقا کو "کتاب الخطابت" جیسے فصیح ترجمہ سے یاد کرتے ہیں۔
ن الفاظ میں جو شیرینی اور فصاحت ہے وہ آسانی سے محسوس کی جاسکتی ہے۔ میں سمجھتا
ہوں کہ کوئی صاحبِ ذوق کتاب الشعراور کتاب الخطابت جیسے ناموں سے اجنبیت محسوس
نہیں کرسکتا۔ موجودہ عربی اصطلاحیں بھی ہمارے مذاق سے ہم آہنگ ہیں۔ ان میں بس
تنا کرنا ہے کہ الف لام نکال کر ان کو اردو سے ہم آہنگ بنا دینا ہے۔ جہاں تک فارسی کا
سوال ہے میرا خیال ہے کہ عثمانیہ یونیورسٹی نے حسب موقع فارسی اصطلاحیں بھی قبول کی ہیں مگر
کم۔ دیکھئے ان کے یہاں acid کا ترجمہ ترشا کیا گیا ہے حالانکہ عربی لفظ "حامض" ہے۔
فارسی کی بھی شیریں و دلکش اصطلاحیں ہم اختیار کرسکتے ہیں مگر ہمیں وہاں عربی جیسا عظیم ذخیرہ
نہیں مل سکتا۔ اس لئے عربی اصطلاحوں سے اردو کو نیا حسن مل سکتا ہے۔

مجھے خوشی ہے کہ میں اس راہ میں تنہا نہیں ہوں بلکہ میرے ساتھ اردو کا ایک صاحب
اسلوب ادیب اور خوش فکر ہمدردِ ادب بھی ہے یعنی حضرت مہدی افادی الاقتصادی۔ انھوں
نے افادات مہدی میں لکھا ہے:

> "سچ یہ ہے کہ کوئی مغربی خیال اردو میں شائستگی سے ادا نہیں ہوسکتا جب تک
> اس کے لئے اصطلاحات پہلے سے موجود نہ ہوں اور چونکہ انگریزی اصطلاحات
> صرف عربی قالب میں ڈھل سکتی ہیں جس کی ترکیب ایسی واقع ہوئی ہے کہ علمی
> حیثیت سے وہ ہماری زبان کی کفیل ہوسکتی ہے، اس کے لئے جدید عربی میں معمولی
> آگہی سے زیادہ دستگاہ پیدا کرنی ہوگی اور یہ ہر شخص کے بس کی چیز نہیں اس
> لئے البیان میرا خیال ہے بہت احسان کرے گا اگر مصر سے ہمارے لئے ذخیرۂ
> اصطلاحات بہم پہونچاتا رہے۔"

اگر عربی اصطلاحیں مذاق پر بار ہوتیں تو مہدی جیسا پاکیزہ مذاق ادیب ہرگز

اس کی صلاح نہ دیتا۔ بہرحال اصطلاح سازی کے مسئلے پر ہم نے اپنے خیالات کا اظہار کو نامناسب تصور کیا ہے اس وقت جب کہ ملک میں اردو اصطلاح سازی کا کام ہو رہا ہے مختلف زاویۂ نظر سامنے آنے سے صحیح راہ کی جانب نشان دہی آسان ہو جاتی ہے اور فکر و نظر کی دولت عام ہوتی ہے۔

"اردو زبان میں اصطلاح سازی کی ضرورت تسلیم کرنے کے بعد یہ مہتم بالشان بحث پیش آئی ہے کہ اگر ہم اصطلاحیں بنائیں تو کس اصول کے مطابق بنائیں۔ اس مرحلے پر پہنچ کر اصطلاح سازوں کے دو بڑے گروہ ہو گئے ہیں، ایک گروہ کی رائے یہ ہے کہ تمام اصطلاحی الفاظ عربی زبان سے بنانے چاہئیں۔ دوسرے گروہ کی رائے یہ ہے کہ ان تمام زبانوں کے لفظوں سے کام لینا چاہیے جو اردو زبان میں بطور عنصر کے شامل ہیں (یعنی عربی، فارسی، ہندی) اور ان لفظوں کی ترکیب میں اردو گرامر سے مدد لینی چاہیے۔" (ص۱۹)

نہایت خوشی کی بات ہے کہ جامعہ عثمانیہ کی اس کمیٹی نے جس میں دونوں گروہ کے اصحاب الرائے موجود تھے، کافی غور اور مباحثہ کے بعد کثرت رائے سے دوسرے گروہ کے اس نظریہ کو پاس کر دیا ہے کہ اردو زبان میں جو علمی اصطلاحیں وضع کی جائیں ان کے الفاظ عربی، فارسی اور ہندی سے بے تکلف لیے جائیں، مگر الفاظ کی ترکیب دیتے وقت صرف اردو زبان کی گرامر کا لحاظ رکھا جائے اور کسی زبان کی گرامر کا نہیں۔ ارباب کمیٹی نے اپنے اس فیصلے میں اس نکتے کو ملحوظ رکھا ہے کہ اگر علمی الفاظ کسی خاص زبان مثلاً عربی یا فارسی یا ہندی زبان سے اسی زبان کی گرامر کے مطابق بنائے جائیں گے تو وہ اردو زبان کے الفاظ نہ ہوں گے، بلکہ عربی، فارسی یا ہندی زبان کے الفاظ ہوں گے۔ کسی زبان کے الفاظ بھی اردو زبان کہلانے کے مستحق نہیں ہیں جب تک کہ ان پر اردو گرامر کا سکہ لگانے کی قابلیت نہ ہو یا ان پر اردو گرامر کا سکہ نہ لگا دیا گیا ہو۔ دوسرے لفظوں میں اس فیصلے کا مطلب یہ ہے کہ جدید الفاظ اردو زبان میں خود اس زبان کی قدرتی ساخت کے مطابق بنائے جائیں نہ کہ اور کسی اجنبی زبان کی بناوٹ اور قواعد کے مطابق۔" (ص۲۵)

(وضع اصطلاحات از مولانا وحید الدین سلیم)

ایچ۔ ایچ۔ منرو
مرغوب حیدر عابدی

موت کا پھندا

(ایک مختصر انگریزی ڈراما)

کردار:

دمتری۔ کیداریہ کا شہزادہ

ڈاکٹر اسٹرونیز۔ شہزادہ کا نجی طبیب

کرنل گرنتا
میجر دونٹیف } گرانیز کی گارڈ رجمنٹ کے افسر
کیپٹن شولس

[منظر: ٹنزرن میں شہزادہ کے محل کا ایک بیرونی کمرہ]

وقت: موجودہ دن۔ منظر تقریباً دس بجے رات کو شروع ہوتا ہے۔

ایک بیرونی آراستہ کمرہ۔ بلقانی صنعت کے کچھ قالین دیوار پر آویزاں ہیں۔ کمرے کے وسط میں ایک چھوٹی سی میز ہے، داہنی طرف کھڑکی کے پاس ایک دوسری میز پر شراب کی بوتلیں اور پیالے رکھے ہوئے ہیں۔ کمرے میں چاروں طرف کہیں کہیں اونچی پشت کی کرسیاں رکھی ہوئی ہیں۔ بائیں طرف منقش آتش دان ہے اور بیچ میں دروازہ۔

(جب پردہ اٹھتا ہے گرنتسا، روذنیف اور شولس آپس میں بات چیت کر رہے ہیں)۔

گرنتسا: شہزادہ کے طور طریقے سے میں کہہ سکتا ہوں کہ شہزادہ کو کسی بات کا شبہ ہے۔

شولس: انھیں شک کرنے دیجئے۔ ان کو آدھ گھنٹے کے اندر یقین ہو جائے گا۔

گرنتسا: جیسے انڈریف ریجمنٹ شہر سے باہر چلی جاتی ہے ہم اس کے لئے تیار ہیں۔

شولس: (کیس سے ریوالور نکالتے ہوئے اور کسی خیالی شخص کو نشانہ بناتے ہوئے)۔ اور پھر شہزادے کے لئے تھوڑی سی مہلت۔ میں نہیں سمجھتا کہ میری زیادہ گولیاں ضائع جائیں گی۔

گرنتسا: ریوالور میرا پسندیدہ ہتھیار کبھی نہیں رہا۔ میں اس سے کام تمام کر دوں گا۔ (اپنی تلوار آدھی باہر نکالتا ہے اور پھر ایک جھٹکے سے اسے نیام کے اندر رکھ لیتا ہے)

روذنیف: اوہ، ہم اس کے لئے بھی کچھ کریں گے۔ اگرچہ ابھی وہ قابل رحم بچہ ہے۔ اچھا ہوتا اگر ہمارے مقابلہ میں کوئی سن رسیدہ شخص ہوتا۔

گرنتسا: ہمیں جیسے ہی موقع ملے اس کا فائدہ اٹھانا چاہئے۔ سن رسیدہ لوگ شادی کر چکے ہوتے ہیں اور ان کے وارث پیدا ہو جاتے ہیں اور اس طرح پورے کنبہ کا خاتمہ کرنا پڑتا ہے۔ اگر ہم اس لڑکے کو مار ڈالیں تو پورے شاہی خاندان کا خاتمہ ہو جائے۔ اور اس طرح شہزادہ کارل کا راستہ صاف ہو جائے۔ جب تک یہ زندہ رہے گا ہمارے اچھے کارل کو تخت و تاج نہیں مل سکتا۔

روذنیف: ہاں، میں سمجھتا ہوں یہ ہمارے لئے بہت اچھا موقع ہے۔ میری اب بھی یہ خواہش ہے کہ ہمارے ہاتھوں اس کا خون ہونے کے بجائے کسی قدرتی طریقے پر ہمارے راستے سے اس کا صفایا ہو جائے۔

شولس: ہش ! وہ اِدھر آ رہا ہے۔

[درمیانی دروازے سے شہزادہ دمتری شہسواری کے لباس میں داخل ہوتا ہے۔ وہ سیدھا کمرے میں آتا ہے۔ ایک کیس سے سگریٹ نکال کر پینا شروع کرتا ہے اور تینوں افسروں کی طرف خاموشی سے دیکھتا۔]

دمتری: تمھیں انتظار کرنے کی ضرورت نہیں۔

[وہ تعظیماً جھکتے ہیں اور باہر جاتے ہیں۔ اخیر میں شولس شہزادہ کو تیز نظروں سے دیکھتا ہوا چلا جاتا ہے۔ وہ درمیانی میز پر بیٹھ جاتا ہے۔ بند ہوتے دروازہ کو وہ چند لمحہ گھورتا رہتا ہے اور تب ایکبارگی ناامیدی سے اپنے سر کو بازوؤں میں جھکا لیتا ہے۔ دروازہ سے دستک کی آواز آتی ہے۔ دمتری اچھل کر کھڑا ہو جاتا ہے۔ اسٹرونیز عام پوشاک میں داخل ہوتا ہے۔]

دمتری: (گرمجوشی سے) اسٹرونیز! او میرے خدا، میں تمھیں دیکھکر کتنا خوش ہوں!

اسٹرونیز: کوئی بھی اس کا اندازہ نہیں لگا سکتا کہ اندر پہونچنے کے لئے مجھے کتنی دشواریاں برداشت کرنا پڑیں۔ مجھے آپ سے ملنے کے لئے صحت کے بارے میں ایک خاص فرضی حکم کا سہارا لینا پڑا۔ اور انھوں نے مجھ سے میرا ریوالور لے لیا۔ انھوں نے کہا کہ یہ کوئی نیا ضابطہ مقرر ہوا ہے۔

دمتری: (ایک مختصر سی ہنسی کے ساتھ) انھوں نے میرے سبھی ہتھیار کسی نہ کسی بہانے سے لے لئے ہیں۔ میری تلوار صیقل ہونے کو گئی ہے۔ میرے ریوالور کی صفائی ہو رہی ہے اور میرا اشکار کا چاقو کہیں گم کر دیا گیا ہے۔

اسٹرونیز: (خوفزدہ ہو کر) ۔ میرے خدا، دمتری! کیا آپ سمجھ نہیں رہے ہیں؟

دمتری: ہاں، میں خوب سمجھتا ہوں۔ میں پھنس گیا ہوں۔ تین سال پہلے جب میں چودہ سالہ لڑکے کی حیثیت سے تخت نشین ہوا جب ہی سے اس کی کوششیں کی جاتی

رہی ہیں اور میں بچ رہا ہوں، لیکن اب کی اپنی غفلت سے شکار ہو ہی گیا۔

دمتری: کیا تم نے ان کے لباس پر توجہ دی؟ وہ کانیز کی رجمنٹ؟

وہ تو دل وجان سے شہزادہ کارل کے حق میں ہیں۔ مسلح فوج تقریباً نہ ہونے کے برابر ہے۔
ان کے خیال میں صرف انڈرلیف رجمنٹ ایک مشکوک عنصر تھی اور آج وہ کیمپ سے
باہر جا رہی ہے۔ تقریباً ایک گھنٹہ میں لانیادی رجمنٹ اس کی جگہ پر آ رہی ہے۔

اسٹرونیز: کیا وہ لوگ وفادار ہیں؟

دمتری: ہاں، لیکن ان کی وفاداری لگ بھگ ایک گھنٹہ بعد سے شروع ہو گی۔

اسٹرونیز: دمتری! آپ کو یہاں پر مار ڈالے جانے کے لئے رکنا نہیں چاہئے! آپ جلد
از جلد یہاں سے نکل جائیں۔

دمتری: میرے اچھے اسٹرونیز! ایک پشت سے بھی پہلے سے کارل خاندان ہماری نسل کو صفحۂ
ہستی سے مٹانے کی کوشش کر تا رہا ہے۔ میں اپنے خاندان کا آخری فرد ہوں، کیا تم
سمجھتے ہو کہ وہ اب مجھے اپنے شکنجہ سے نکل جانے دیں گے؟ وہ کمبخت ایسے بیوقوف
نہیں ہیں۔

اسٹرونیز: لیکن یہ تو بڑی وحشت ناک بات ہے کہ آپ یہاں اس طرح بیٹھ کر بات چیت
کر رہے ہوں جیسے کہ شطرنج کی کوئی چال ہو۔

دمتری: (اٹھتے ہوئے)۔ اوہ، اسٹرونیز! کاش کہ تم سمجھ پاتے کہ میں موت سے کس طرح نفرت
کرتا ہوں اور بزدل نہیں ہوں۔ اور میں زندہ رہنا بھی چاہتا ہوں۔ جوانی میں زندگی
خطرناک حد تک دلکش محسوس ہوتی ہے، اور ابھی تو میں نے زندگی کا لطف اٹھایا
ہی کہاں ہے؟ (کھڑکی کی طرف جاتا ہے) کھڑکی سے باہر پہاڑوں کی دلکش سرزمین کو
دیکھو جہاں ہر نشیب و فراز میں جنگل ہی جنگل ہے۔ وہ دیکھو، گروڈونز نامی جگہ ہے
جہاں میں پچھلے پت جھڑ میں شکار کھیلا کرتا تھا۔ بائیں طرف وہ بہت دور تک پھیلا علاقہ

پھیلا ہوا ہے۔ اسٹروینز! کیا تم کبھی ویانا گئے ہو؟ میں صرف ایک بار گیا ہوں اور وہ مجھے ایک جادو کا شہر معلوم ہوا۔ اس کے علاوہ دنیا میں اور بھی شاندار شہر ہیں جن کو میں نے نہیں دیکھا ہے۔ اوہ! اسی لئے میں زندہ رہنا چاہتا ہوں۔ ذرا سوچو تو میں زندہ ہوں اور تم سے ایسے بات کر رہا ہوں جس طرح کہ ہم نے درجنوں بار اس کرے میں بات چیت کی ہے اور کل ایک تنومند اور احمق نوکر اس کونے میں ایک سرخ دھبے کو صاف کر رہا ہوگا۔ میں سمجھتا ہوں کہ شاید وہ نشان اس کونے میں ہوگا۔ (وہ بائیں کونے میں آتش دان کی طرف اشارہ کرتا ہے)

اسٹروینز: لیکن دمتری! آپ کو خاموشی سے قتل نہیں کیا جانا چاہیئے۔ اگر انھوں نے آپ کے پاس لڑنے کے لئے کوئی ہتھیار نہیں چھوڑا ہے تو میں آپ کو اپنے صندوقچے سے ایک ایسی دوا دے سکتا ہوں جس کے استعمال سے آپ فوراً مر جائیں، اس سے پہلے کہ وہ آپ کو ہاتھ لگا سکیں۔

دمتری: نہیں مہربان، شکریہ۔ بہتر یہ ہے کہ اس کی شروعات سے پہلے ہی تم رخصت ہو جاؤ۔ وہ تمھیں ہاتھ نہیں لگائیں گے۔ لیکن میں دوا استعمال نہیں کروں گا۔ میں نے کسی آدمی کو آج تک قتل ہوتے نہیں دیکھا اور نہ آئندہ ایسی واردات سے دوچار ہونا چاہتا ہوں۔

اسٹروینز: تب تو میں آپ کو تنہا نہیں چھوڑوں گا۔ آپ اپنے قتل ہونے سے پہلے دو آدمیوں کا قتل دیکھیں گے۔ (کچھ فاصلے پر ایک بڑھتے ہوئے بینڈ کی آواز سنائی دیتی ہے)۔

دمتری: اندڑلیف رجمنٹ جا رہی ہے! اب وہ زیادہ وقت برباد نہیں کریں گے! (وہ کافی سنجیدہ انداز میں آتش دان کے قریب کونے میں جاتا ہے)۔ ہش، وہ آرہے ہیں!

اسٹروینز: (اچانک دمتری کی طرف تیزی سے بڑھتے ہوئے)۔ ایک ترکیب! اچانک ایک خیال آیا ہے۔ پکڑ

کھول دیجئے۔ جلدی!

(وہ دمتری کا کوٹ کھولتا ہے اور ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اُس کے دل کا معائنہ کر رہا ہو۔ دروازہ کھلتا ہے اور تینوں افسر داخل ہوتے ہیں)۔

اسٹرونیز: (ایک ہاتھ ہلاکر خاموش رہنے کا اشارہ کرتا ہے اور معائنہ جاری رکھتا ہے۔ افسر اس کو گھور رہے ہیں)۔

گوملتسا: ڈاکٹر اسٹرونیز کیا آپ کمرے سے باہر جانے کی زحمت کریں گے؟ ہمیں جہاں پناہ سے کچھ کام ہے۔ بہت اہم کام، ڈاکٹر اسٹرونیز!

اسٹرونیز: (چاروں طرف دیکھتے ہوئے)۔ بھائیو! میرا خیال ہے کہ میرا کام آپ لوگوں کے کام سے زیادہ ضروری ہے۔ مجھے اپنے فرائض انجام دینے ہیں خواہ وہ کتنے ہی اندوہناک کیوں نہ ہوں۔ میں جانتا ہوں کہ آپ لوگ بخوشی اپنے شہزادے کے لئے جان نچھاور کردیں گے لیکن کچھ تباہیاں ایسی بھی ہیں جنھیں آپ کی حوصلہ مندی بھی نہیں روک سکتی۔

گوملتسا: (گھبرا کر) آپ کیا کہہ رہے ہیں، جناب!

اسٹرونیز: شہزادہ نے مجھے کچھ سنگین علامات کی تشخیص کے لئے بلایا ہے جن کے آثار نمایاں ہوگئے ہیں۔ میں نے معائنہ کرلیا ہے۔ میرا فرض بہت اندوہناک بن گیا ہے...... میں نہیں سمجھتا کہ یہ چھ دن بھی زندہ رہ سکیں گے۔

(دمتری مصنوعی ضعف سے میز کے پاس والی کرسی پر گر جاتا ہے۔ تینوں افسر حیران و پریشان ہوکر ایک دوسرے کی طرف دیکھتے ہیں)۔

گوملتسا: کیا آپ کو اس کا یقین ہے؟ آپ تو بہت سنگین بات کہہ رہے ہیں؟ آپ اپنے فیصلے میں کوئی غلطی تو نہیں کر رہے ہیں؟

اسٹرونیز: (دمتری کے کندھے پر اپنا ہاتھ رکھتے ہوئے)۔ میں خدا کو حاضر و ناظر جان کر

ایسا کھو رہا تھا......

(افسر آپس میں سرگوشی کرتے ہوئے دوبارہ مخاطب ہوتے ہیں)۔

گزنتسا: تو پھر ہم اپنے کام میں کچھ توقف کر سکتے ہیں۔

وزلٹیف: (دمتری سے) جہاں پناہ! خدا کا حکم ہے۔

دمتری: (بیلی سے) مجھے تنہا چھوڑ دو

[وہ سلامی دیتے ہیں اور آہستہ سے چلے جاتے ہیں۔ دمتری دھیرے سے اپنا سر اٹھاتا ہے، پھر اچھل کر کھڑا ہو جاتا ہے، دروازہ کی طرف جھپٹتا ہے اور سنتا ہے اور خوشی سے اسٹرونیز کی طرف رُخ کرتا ہے۔]

دمتری: کیسا اُلّو بنایا! اسٹرونیز تمھیں خدا نے کیسی اچھی ترکیب سوجھائی۔

اسٹرونیز: (کھڑے ہو کر دمتری کو بغور دیکھتا ہے) دمتری! یہ محض ایک الہام نہیں تھا بلکہ تمھاری آنکھوں کے مشاہدہ نے ہی یہ تجویز میرے ذہن میں پیدا کی۔ میں نے ایسے لوگوں کو دیکھا ہے جو کہ مہلک مرض میں مبتلا تھے اور ان کی شکل و صورت اسی طرح کی تھی

دمتری: بہرحال تجویز جس طرح بھی تمھارے ذہن میں آئی۔ تم نے میری زندگی بچالی ہے۔ لونیادی رجمنٹ یہاں کسی بھی لمحے پہنچ جائے گی اور تب گزنتسا کا گروہ کسی طرح کا خطرہ مول لینے کی جرارت نہیں کر سکتا۔ اسٹرونیز! تم نے انھیں بیوقوف بنا دیا، تم نے ان کو خوب بیوقوف بنایا۔

اسٹرونیز: (رنجیدہ ہو کر)۔ شہزادے! میں نے اُنھیں بیوقوف نہیں بنایا ہے...... (ایک لمبے وقفے تک دمتری کی طرف دیکھتا رہتا ہے)۔ اس وقت میں حقیقت بیان کر رہا تھا جبکہ وہ بے رحم آپ کو قتل کرنے کے انتظار میں تھے۔ جو لپٹ میں نے دی وہ صحیح تھی۔ عارضہ موجود ہے۔

دمتری: (آہستہ سے)۔ کیا جو کچھ تم نے ان سے کہا وہ سب ٹھیک تھا؟

اسٹرونیز: وہ سب صحیح تھا۔ آپ چھ دن زندہ نہ رہ پاتے۔

دمتری: (طنزیہ)۔ ایک ہی شام کو میرے لئے موت دوبارہ آئی اور کیا دونوں بار حقیقی طور سے؟ (اضطراب سے) تم نے مجھے ان کے ہاتھوں قتل کیوں نہ ہو جانے دیا۔ وہ اس سے تو بہتر ہوتا کہ جب تک بلایا نہ جائے میں انتظار میں رہوں۔ (داہنی کھڑکی کی طرف آہستہ آہستہ بڑھتا ہے اور باہر دیکھتا ہے۔ ایکبارگی گھومتا ہے) اسٹرونیز! ابھی تم نے مجھے بے رحمی سے قتل ہونے سے بچنے کی ایک ترکیب بتائی تھی اور میں نہیں چاہتا کہ اور زیادہ بے رحمی سے قتل ہوں۔ میں ایک بادشاہ ہوں اس لئے اس کا انتظار میرے لئے بہت دشوار ہے۔ اس لئے وہ چھوٹی بوتل مجھے دیدو۔

(اسٹرونیز ہچکچاتا ہے، اور ایک چھوٹے سے کیس سے بوتل نکال کر اُسے دے دیتا ہے)۔

اسٹرونیز: چار پانچ قطرے وہ کام کر دیں گے جو آپ چاہتے ہیں۔

دمتری: شکریہ، اور ہاں، عزیز دوست، خدا حافظ۔ اب جلد روانہ ہو جایئے۔ تھوڑا بہت حوصلہ جو تم نے دیکھا ہے شاید اب میں اسے برقرار نہ رکھ سکوں۔ میں چاہتا ہوں کہ تم مجھے ایک حوصلہ مند کی حیثیت سے یاد رکھو۔ میرے عزیز ترین دوست، جاؤ خدا حافظ!

[اسٹرونیز اپنے ہاتھ ملتا ہے اور اپنا چہرہ بازوؤں میں چھپاتے ہوئے تیزی سے کمرے کے باہر چلا جاتا ہے۔ دروازہ بند ہو جاتا ہے۔ دمتری کی نگاہیں ایک لمحے کے لئے اپنے دوست کا تعاقب کرتی ہیں۔ تب وہ جلدی سے میز کی طرف جاتا ہے اور شراب کی بوتل کھولتا ہے۔ وہ ایک ساغر میں شراب انڈیلنا چاہتا ہے کہ ایک نیا خیال ذہن میں آنے کے باعث رک جاتا ہے۔ وہ دروازہ کی طرف بڑھتا ہے۔ اُسے پورا

کھول دیتا ہے اور کچھ سننے کی کوشش کرتا ہے، پھر پکارتا ہے، "گزنتسا!، وونٹیف!، شولس" میز کی طرف جھپٹتے ہوئے وہ شراب کی بوتل میں زہر کی پوری شیشی انڈیل دیتا ہے اور شیشی اپنی جیب میں رکھ لیتا ہے۔ تینوں افسر داخل ہوتے ہیں]۔

دمتری: (چار ساغروں میں شراب انڈیلتے ہوئے)۔ شہزادہ مرگیا ہے۔ شہزادہ کی عمر دراز ہو۔ (وہ بیٹھ جاتا ہے)۔ پرانے زخموں کو اب مندمل ہوجانا چاہئے۔ میرے خاندان میں اب اس تخت وتاج کا وارث کوئی نہیں ہے۔ شہزادہ کارل کو اب تخت نشین ہوجانا چاہئے۔ خدا شہزادہ کارل کو طولانی عمر عطا کرے! کارنیز گارڈ کے سپہ سالارو! اپنے نئے شہنشاہ کے نام پر ایک جام پیو[تینوں افسر ایک دوسرے کو دیکھتے ہوئے جام اٹھالیتے ہیں]۔

گزنتسا: جناب والا! ہمیں آپ جیسے بہادر شہزادے کی خدمت کا موقع پھر نہیں ملے گا۔

دمتری: سچ کہتے ہو۔ تم اب کسی شہزادے کی خدمت کبھی نہ کروگے۔ دیکھو، میں بھی تمہارے ساتھ پی رہا ہوں۔

(ساغر خالی کر دیتا ہے)

گزنتسا: کیا مطلب! دوسرے شہزادے کی کبھی خدمت نہیں کروگے؟

دمتری: (اٹھ جاتا ہے)۔ میرا مطلب ہے کہ میں اپنے کارنیز کی گارڈ کی سربراہی میں دوسری دنیا کی طرف قدم بڑھا رہا ہوں۔ تم لوگ آج یہاں مجھے قتل کرنے آئے تھے۔ (وہ سب حیرت میں پڑجاتے ہیں)۔ لیکن موت کے شکنجے نے تمہیں ہی اپنی گرفت میں لے لیا۔ میں نے یہ بہتر سمجھا کہ آج کی شام ضائع نہ ہو اس لئے میں نے تمہیں قتل کردیا ہے اور اب معاملہ ختم ہوچکا ہے۔

شولس: ارے شراب! اس نے ہمیں زہر دے دیا ہے۔

(وونٹیف بوتل لیتا ہے اور اس کا معائنہ کرتا ہے۔ شولس اپنے خالی ساغر کو دیکھتا ہے)

گرنتسا: آ... آہ۔ زہر!

(وہ اپنی تلوار کھینچ لیتا ہے اور دمتری کی طرف ایک قدم بڑھتا ہے جو کرزیچ میں رکھی ہوئی میز کے کنارے پر بیٹھا ہوا ہے)۔

دمتری: ہاں! شوق سے، اگر تم چاہتے ہو۔ کچھ دنوں میں یہ بیماری میرا کام تمام کر دیتی اور زہر سے ایک یا دو منٹ میں ایسا ہی ہو جائے گا لیکن تم میرے خاتمہ میں کچھ زحمت خود بھی اٹھانا چاہتے ہو، تو شوق سے اپنی خوشی پوری کر لو۔

(گرنتسا لڑکھڑاتا ہے اور میز پر تلوار پھینک دیتا ہے اور غراتے ہوئے کرسی پر گر جاتا ہے۔ شولسں میز کی دوسری طرف گرتا ہے۔ اور وونٹیف دیوار کے سہارے لڑکھڑاتا ہے۔ ٹھیک اس وقت ایک خوشگوار مارچ کی آواز سنائی دیتی ہے۔ دمتری تلوار اٹھاتا ہے اور اسے گردش دیتا ہے)۔

دمتری: اہا! لونیاوی ریجمنٹ آ رہی ہے۔ میرے اچھے وفادار گرانیڈر کے گارڈ دوسری دنیا میں میرا ساتھ دیں گے۔ خدا شہزادہ کو رکھے! (ایک زوردار قہقہہ لگاتا ہے) کرنل گرنتسا، میں نے موت کے بارے میں کبھی نہیں سوچا تھا کہ یہ اس قدر دلکش بھی ہو سکتی ہے۔

(وہ بے جان ہو کر زمین پر گر جاتا ہے)۔

(پردہ)

محمد خلیق

ہندوستان اور ایران

پچھلے مہینے ہمارے وزیر خارجہ سردار سورن سنگھ ایران کے سرکاری دورے پر گئے تھے جہاں انھوں نے شاہ اور وزیراعظم سے کافی تفصیلی ملاقات کی۔ سردار سورن سنگھ کا یہ دورہ اپنے پس منظر کے اعتبار سے بڑا اہم تھا۔ ایران کی بڑھتی ہوئی فوجی قوت، برصغیر کے معاملات میں اس کی گہری دلچسپی اور بحر ہند کی عظیم ترین طاقت بننے کی اس کی کوشش، یہ ساری باتیں اس کی متقاضی تھیں کہ ہندوستان اور ایران کے درمیان براہ راست گفتگو ہو اور ان شکوک کو دور کرنے کی کوشش کی جائے جو ان دونوں ملکوں میں ایک دوسرے کے بارے میں پائے جاتے ہیں۔ سردار سورن سنگھ کے دورے سے یہ مقصد کس حد تک پورا ہوا، اس کا اندازہ اس وقت ہو سکے گا جب اُن مذاکرات کا کوئی واضح نتیجہ سامنے آجائے جو ہندوستان اور پاکستان کے درمیان ہو رہے ہیں اور جن کا مقصد ۱۹۷۱ء کی جنگ سے پیدا شدہ مسائل کا حل کرنا ہے۔ اگر ان مذاکرات کے دوران پاکستان نے مثبت اور حقیقت پسندانہ رویہ اختیار کیا تو وہ یقیناً پاکستان پر ایران کے اثر و رسوخ کا نتیجہ ہوگا۔

ہندوستان اور ایران کے مابین براہ راست کوئی تنازعہ نہیں ہے، لیکن چونکہ پاکستان سے ایران کی سرحد ملتی ہے اس لئے ایران کو پاکستان کی سالمیت سے گہری دلچسپی ہے بدقسمتی سے ہندوستان اور پاکستان کے تعلقات شروع سے اب تک مسلسل خراب رہے ہیں اور کئی بار جنگ کی نوبت آچکی ہے۔ ہندوستان کی طرف پاکستان کے معاندانہ رویّے کی وجہ

سے برصغیر کی فضا برابر مسموم رہی ہے اور ہند ایرانی تعلقات بھی اس سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکے ہیں۔ یوں تو پاکستان کو شروع سے ہی ایران کی حمایت حاصل رہی ہے لیکن پچھلے چند برسوں میں اور خصوصاً ۱۹۷۱ء کی لڑائی کے بعد سے برصغیر کے معاملات میں ایران کی دلچسپی تشویش ناک حد تک بڑھ گئی ہے اور اس نے پاکستان کی سالمیت کو برقرار رکھنا اپنی ذمہ داری بنالیا ہے۔ بظاہر اس میں کوئی حرج نہیں لیکن مشکل یہ ہے کہ ایران یہ سمجھتا ہے کہ ہندستان پاکستان کی سالمیت کے درپے ہے۔ اس پس منظر میں سردار سورن سنگھ کا ایران کا دورہ بہت اہم تھا جس کا مقصد ایران کو یہ یقین دلانا تھا کہ ہندوستان ایک مستحکم اور خوشحال پاکستان کا اتنا ہی خواہاں ہے جتنا کہ ایران۔ نیز ایران کو اس خطرے سے آگاہ کرنا تھا کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ ایران کی شہ پاکر ہندوستان کی طرف پاکستان کا رویہ اور بھی معاندانہ ہو جائے اور اس طرح برصغیر میں امن قائم رکھنے کا ایران کا مقصد فوت ہو جائے۔ ضرورت اس کی ہے کہ ایران اپنے اثر کو استعمال کر کے پاکستان کو اس بات پر آمادہ کرے کہ وہ اپنی روایتی ہندوستان دشمنی کو چھوڑ کر مفاہمت اور دوستی کا رویہ اختیار کرے۔ برصغیر میں قیام امن کی یہی ایک صورت ہے۔

سردار سورن سنگھ اپنے مقصد میں کس حد تک کامیاب رہے یہ ہندوستان اور ایران کے آئندہ تعلقات بتائیں گے، لیکن ایران نے ہندوستان کو یہ ضرور یقین دلایا ہے کہ وہ ہندوستان کی طرف معاندانہ رویہ اختیار کرنے میں پاکستان کی ہمت افزائی نہ کرے گا۔ یہ بات بڑی امید افزا ہے اور ہمیں ایران کی اس یقین دہانی پر اس لئے اعتبار کرنا چاہئے کہ برصغیر کے امن سے خود ایران کا مفاد وابستہ ہے۔ صرف یہی نہیں بلکہ مغربی ممالک خصوصاً امریکہ کو اس علاقہ میں امن قائم رہنے سے بہت گہری دلچسپی پیدا ہو گئی ہے۔ ان تمام ملکوں کو تیل اسی علاقے سے دستیاب ہوتا ہے، اگر یہاں کسی قسم کا خلفشار پیدا ہوتا ہے تو تیل کی اس شاہراہ کو خطرہ لاحق ہو سکتا ہے جس پر ایران اور دوسرے عرب ممالک کی خوشحالی منحصر ہے اور جس میں

خلل پڑنے سے تمام مغربی ممالک کی معیشتیں شدید بحران کا شکار ہو سکتی ہیں۔ غرضیکہ اس علاقے میں امن کے لئے جتنی اس وقت فضا سازگار ہے اتنی پہلے کبھی نہیں تھی۔ ضرورت صرف اس بات کی ہے کہ یہ ممالک اور خصوصاً ایران اپنے اثر اور رسوخ کو ہندپاک تعلقات کی استواری کے لئے استعمال کریں۔

اس میں شک نہیں کہ ہندوستان کے ساتھ مفاہمت کا رویہ اپنانا پاکستان کے لئے کوئی آسان کام نہیں ہے۔ پچھلے پچیس برسوں کے دوران پاکستان کے حکمرانوں نے صرف ہندوستان دشمنی کو ہی پاکستان کی سالمیت اور اس کے استحکام کی بنیاد بنانے کی کوشش کی ہے۔ لیکن اب بنگلہ دیش بن جانے کے بعد صورت حال بدل گئی ہے۔ اب ہندوستان دشمنی کے جذبے کو تقویت دینے کی ضرورت اتنی نہیں رہی جتنی کہ بنگلہ دیش بننے سے پہلے مشرقی اور مغربی پاکستان کے غیر قدرتی اتحاد کو برقرار رکھنے کے لئے تھی۔ لیکن آدھا ملک کھو دینے کی وجہ سے پاکستان قدرتاً احساس محرومی کا شکار ہے۔ اس تلخی کو دور ہونے میں وقت لگے گا۔ لیکن وہ وقت زیادہ دور نہیں ہے جب پاکستان کو اس بات کا احساس ہوگا کہ مشرقی بنگال کو بہر حال پاکستان سے الگ ہونا تھا اور یہ صرف پاکستان کے سابق حکمرانوں کی کوتاہ اندیشی تھی کہ یہ سب کچھ ہوا اور "بعد از خرابی بسیار" ہوا۔ رفتہ رفتہ انہیں اس کا بھی احساس ہوگا کہ بقیہ پاکستان ایک ایسا مربوط علاقہ ہے جس میں ایک ملک اور ایک قوم بننے کی صلاحیت زیادہ ہے۔ پچھلے پاکستان کے دونوں حصّوں میں یعنی مشرقی اور مغربی پاکستان میں صرف ایک چیز مشترک تھی اور وہ تھا مذہب۔ موجودہ پاکستان کے علاقے مذہب کے علاوہ معاشرت اور زبان کے اعتبار سے بھی ایک دوسرے سے زیادہ قریب ہیں۔ غرضیکہ اگر پاکستان کے موجودہ حکمران سابق حکمرانوں کی غلطیوں سے بچ سکیں تو پچھلے بڑے پاکستان کے مقابلے میں موجودہ چھوٹے پاکستان میں ایک مستحکم ملک اور قوم بننے کی استعداد زیادہ ہے اور جس کی بقا کو ہندوستان دشمنی کے سہارے کی ضرورت نہیں ہے۔ یہ ایک خوش آئند بات ہے کہ پاکستان میں اس احساس

کے آثار ظاہر ہو رہے ہیں اور وہاں کا سمجھدار اور سنجیدہ حلقہ برصغیر کے حقائق کو تسلیم کرنے کی طرف مائل نظر آتا ہے۔

لیکن حقائق سے مراد صرف بنگلہ دیش کی حقیقت کو تسلیم کرنا ہی نہیں ہے۔ اس سے بھی زیادہ اہم اس حقیقت کو تسلیم کرنا ہے کہ پورا برصغیر جغرافیائی اعتبار سے ایک مربوط علاقہ ہے اور سیاسی تقسیم کے باوجود اس علاقے کے ملکوں کی باہم انحصاری برقرار ہے۔ برصغیر میں حقیقی امن کی فضا صرف اسی وقت پیدا ہو سکتی ہے جب اس علاقے کے تینوں ملک، یعنی ہندوستان، پاکستان اور بنگلہ دیش، اس وسیع تر تعاون پر آمادہ ہوں جس کی ان ملکوں کی جغرافیائی جائے وقوع متقاضی ہے۔ برصغیر کے حالیہ سیلاب جس کی تباہ کاری تادم تحریر جاری ہے، اسی حقیقت کا اعادہ کرتے ہیں۔ ہم ایک دوسرے کے ساتھ مل کر ہی ان کا سدباب کر سکتے ہیں۔ اسی طرح اقتصادی محاذ پر بھی ہر ہر قدم پر اشتراک اور تعاون کی ضرورت ہے۔ اب تک ہم نے سیاسی مصلحتوں کی خاطر جغرافیائی مطالبات کو نظر انداز کیا ہے جس کی وجہ سے ہماری ترقی کی رفتار سست رہی ہے مگر امید ہے کہ اب ہم اس کی اہمیت کو تسلیم کریں گے اور اس کے تقاضوں کو پورا کریں گے۔

پروفیسر محمد مجیب
مترجمہ محمد ذاکر

اُمراؤ جان اَدا

(متن میں قوسین کی عبارت کا اضافہ مترجم نے کیا ہے)

پچیس برس سے پہلے کی بات ہے کہ میں نے ایک ادبی رسالے میں مرزا رسوا کے ناول "امراؤ جان ادا" پر ایک تبصرہ پڑھا۔ اسے پڑھ کر مجھے حیرت ہوئی۔ یہ ناول ایک طوائف کی داستانِ حیات ہے۔ مجھے جس بات پر حیرت ہوئی وہ تھی تبصرہ نگار کی بے پناہ تعریف۔ (اور تبصرہ نگار بھی) ایک ایسا ادیب جو اپنے کٹّرپن کی وجہ سے بدنام تھا۔ میں نے فوراً یہ کتاب خرید کر پڑھی۔ تب میں سمجھا کہ اُس ادیب کا کٹّرپن کیوں رخصت ہوگیا اور احتیاط کا دامن اُس کے ہاتھ سے کیوں چھوٹ گیا۔ امراؤ جان آدا کی شخصیت ہی ایسی ہے جس کی ہم نشینی اور اس سے تبادلۂ خیال کرنے سے اندازِ نظر بالکل بدل جاتا ہے۔

اس کی زندگی کسی اعتبار سے بھی قابل ذکر نہ تھی۔ اُنیسویں صدی کے وسط میں ہندستانی ریاستوں میں ہنگامہ اور زوال پذیری کی مخصوص فضا میں کسی لڑکی کا اغوا ہو جانا اور صورت شکل کے اعتبار سے بازار میں جو کچھ بھی قیمت لگے اس پر بیچ دیا جانا کوئی انوکھی بات نہ تھی۔ ایسی لڑکیوں کو وہ لوگ خرید لیتے تھے جن کو گھریلو خادماؤں کی ضرورت ہوتی تھی یا وہ ڈیرہ دار طوائفیں خریدتی تھیں جو قحبہ خانے چلاتی تھیں یا جن کے ساتھ ناچنے گانے والیاں رہتی تھیں۔

امراؤ جان کو ایسی ڈیرہ دار طوائف نے خریدا جو اپنا کاروبار چلانا خوب جانتی تھی۔

اس نے امراؤ جان کو لکھنا پڑھنا سکھایا اور گانے بجانے کی تعلیم دلائی۔ امراؤ جان نے دوسری لڑکیوں کے مقابلے میں اپنے مواقع سے زیادہ فائدہ اُٹھایا۔ اس نے اردو، فارسی اور عربی سیکھ لی۔ (اُس زمانے میں) شعر گوئی پڑھے لکھے آدمی کی لازمی صفت سمجھی جاتی تھی۔ امراؤ جان نے اپنی خداداد صلاحیتوں کی کافی کامیابی سے نشوونما کی۔ اور جب وہ اپنے ماحول کی وجہ سے اپنی نائکہ کا پیشہ اختیار کرنے پر مجبور ہوئی تو اس نے ایک گانے والی کی حیثیت سے اپنی خوبیوں اور اس سے بھی زیادہ اپنی نکتہ سنجی اور اندازِ گفتگو کی وجہ سے امتیازی شان حاصل کر لی۔

اس کی زندگی میں شاید اتنے حادثات نہ ہوئے جتنے اور لڑکیوں کی زندگی میں جن کی پرورش اس کے ساتھ ہوئی تھی۔ وہ اپنی پسند کے لوگوں سے ملتی تھی اور ان سے بھی جو اسے پسند نہ تھے۔ اُن میں سے کچھ اُس کے خواب بیدار کر دیتے تھے۔ لیکن اس کی زندگی کا یہ دور دیکھتے ہی دیکھتے گزر گیا۔ وہ ایک ایسے شخص کے ساتھ بھاگ نکلی جو اصل میں ڈاکو تھا۔ ایک ایسے شخص نے اس کو دھوکہ دیا جس کو وفادار رہنا چاہئے تھا اور ایک ایسے شخص نے اس کو بچا لیا اور سہارا دیا جو خود ایک بدمعاش تھا۔ کہیں کہیں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کہانی میں جان ڈالنے کے لئے کوئی خوشگوار واقعہ ایک دم گھڑ لیا گیا ہے۔ لیکن (حقیقت یہ ہے کہ) امراؤ جان ایک ایسی دنیا میں رہتی تھی جو سماجی اور جغرافیائی اعتبار سے واقعی بہت محدود تھی۔ یہ دنیا تھی طوائفوں اور ان کے ملنے جلنے والوں اور اُن کے چاہنے والوں کی، امیروں اور ان کے طفیلیوں کی، جانبازوں، چوروں اور ڈاکوؤں کی، اور شاعروں اور موسیقی کے پرستاروں کی۔ یہ سب کے سب اس چھوٹی سی ریاست اودھ میں رہتے تھے جس کے بارے میں یہ معلوم تھا کہ ۱۸۵۶ء میں اس کی خود مختاری ختم ہو چکی ہے۔ کہانی میں کوئی بات دور از کار نہیں ہے۔ نہ امراؤ جان کی وہ مصلحت اندیشی جس سے کام لے کر اس نے کچھ پس انداز کیا یا خرچ کر دیا، نہ اس کی ہوشیاری جس کی وجہ سے اُس نے اس وقت سے پہلے ہی گوشہ نشینی اختیار

کرلی جب لوگوں کی بے اعتنائی سے یہ ظاہر ہو جائے کہ اب گوشہ نشین ہونے کا وقت آگیا ہے۔

ناول میں وہ ہمارے سامنے اس وقت آتی ہے جب وہ گوشہ نشین ہو چکی ہے۔ وہ اپنے ایما پر اُن نومشق شاعروں کی محفل میں شرکت کرتی ہے جو کبھی کبھی اس کے پاس والے مکان میں جمع ہوتے ہیں۔ پہلے اس کی شاعری اور اس کے بعد اُس کی کہانی اُسی کی زبانی، دلکش مگر تصنع سے پاک، بے لاگ پیرایۂ بیان میں ہمارے سامنے پیش کی جاتی ہے۔ اپنی کہانی بیان کرتے وقت امراؤ جان مختلف باتوں پر اپنے خیالات کا اظہار، اور اپنے آپ پر اور دوسروں پر تنقید بھی کرتی جاتی ہے۔

اُس کی تنقیدیں ہمیشہ معقول اور جچی تلی ہوتی ہیں لیکن زندگی کے بارے میں اس کے خیالات جدت پسند یا بہت گہرے نہیں ہوتے۔ ہر ایک نظامِ زندگی رفتہ رفتہ اپنے آپ ایک مخصوص فلسفہ کو جنم دیتا ہے اور عقل و حکمت کا پہلا ثمر ان کو ملتا ہے جو سب سے زیادہ یقینی طور پر سچائی کی حمایت کرتے ہیں اور اس فلسفہ کے پیچھے جو اصول کارفرما ہوتے ہیں ان کے برحق ہونے کو وضاحت سے بیان کرنے کی اہلیت رکھتے ہیں۔ اسی (حکمت اور) عقلمندی کے علاوہ امراؤ جان کو اور کوئی آرزو نہیں۔ وہ اپنے غم کو بڑھا چڑھا کر بیان نہیں کرتی اور نہ وہ علم و آگہی، اخلاق و تمیز یا پاکبازی کا دعویٰ کرتی ہے۔ وہ تو ہر وقت بالکل ویسی ہی رہتی ہے جیسی کہ وہ اصل میں ہے۔ (وہ اپنی شخصیت پر پردے نہیں ڈالتی) اور ہم اس کے اس طرح بے نقاب رہنے سے ایسے مسحور رہتے ہیں کہ ہمارے دل میں کسی قسم کے شبہات یا اختلافات پیدا نہیں ہوتے۔

ہم تو اس وقت چونکتے ہیں جب آخری واقعات اور آخری اشعار برمحل پیش کر دیے جاتے ہیں، جب ہمارے سامنے پکی عمر کی عورت رہ جاتی ہے جس نے اپنے بارے میں سب کچھ بتا دیا ہے اور اب ہم کو جرأت آزما تبسم سے دیکھ رہی ہے۔ کیا ہم اس کی بات سمجھے ہیں؟ کیا اس نے یہ خواہش کی ہے کہ اسے سمجھا جائے؟ وہ ہمدردی کی مستحق ہے یا [illegible]؟

یا وہ صرف یہ چاہتی ہے کہ اُس کے بہت سے خداداد اوصاف اور ہر قسم کی صورت حال سے عہدہ برآ ہونے اور بغیر کسی پچھتاوے اور رنج و ملال کی زندگی گزارنے کی صلاحیت کا اعتراف اور قدردانی کی جائے ؟ اس نے کتنے خلوص اور صاف گوئی سے کام لیا ہے۔ کتنے ہی مرتبہ اُس نے ہمیں دعوت دی ہے کہ ہم اسے بُرا بھلا کہیں کیوں کہ وہ ہے ہی ایسی۔ اس کی شدید خواہش ہے کہ ہم اُس پردے کو نہ اُٹھائیں جو اُس نے نمایاں طور پر اپنی زندگی کی ساری غلاظت پر ڈال رکھا ہے۔ اس کی یہ خواہش تصنع اور بناوٹ سے اس قدر پاک ہے کہ یہ زیادتی بلکہ بدتہذیبی (اور اوچھا پن) ہوگا اگر ہم اُس پر کسی قسم کا اخلاقی فیصلہ صادر کرنے کی کوشش کریں۔ لیکن ایسی صورت میں ہمیں عظمت و وقار، طبعی پاک نفسی اور ماحول سے بے تعلقی کے اس گہرے تاثر کو سمجھنا ہوگا جو وہ ہمارے دل پر قائم کرتی ہے۔ ایسی بے تعلقی جس نے نہ صرف زندگی کے نشیب و فراز سے نکلنے میں اس کی مدد کی ہے بلکہ جس میں بھرپور روحانی خوبی بھی شامل ہے۔

یہ بالکل واضح ہے کہ امراؤ جان کوئی اینگلو سیکسن ہیروئن نہیں ہے جس کو کسی جانباز بانکے سورما کا انتظار ہو اور جو تکمیل آرزو کے لئے عشق اور عاشق کے سہارے کی محتاج ہو۔ وہ اس منزل سے کہیں آگے ہے۔ کسی بھی قسم کی اطاعت قبول کر لینا اب اس کے لئے ممکن نہیں ہے۔ وہ اچھی طرح جانتی ہے کہ دو آدمی روحانی کایا پلٹ یا تزکیۂ نفس کے کسی طریقے سے ایک نہیں بن سکتے اور اگر ایسا ممکن بھی ہوتا تو بھی وہ اسے قبول نہ کرتی۔ وہ تو صرف ایک آزاد اور خود مختار ہستی کی حیثیت ہی سے زندہ رہ سکتی ہے لیکن اس میں بہت سے خطرے ہوتے ہیں —— ذاتی تحفظ، اپنی سماجی حیثیت برقرار رکھنا، بڑھتی ہوئی عمر کا پریشان کرنے والا خیال اور ناآسودہ خواہشوں کی خلش کی وجہ سے ملامت کر کر کے عمل پر اُکسانے والا ضمیر۔ ان سب کا مقابلہ کیسے ہوگا ؟ کیا ہوگا اس زندگی کے خلا کا جو تن تنہا اور محض اپنے لئے ہی بسر کی جائے ؟ یہ عام اندیشے ہیں۔ بجائے خود شاید ان میں اہمیت نہ ہو لیکن یہ ایک

سے دوسرے تک مسلسل پہنچتے رہتے ہیں اور ایسی بیماری کی شکل اختیار کر لیتے ہیں جس سے کوئی نہیں بچ سکتا؛ صرف بہت سی اعلیٰ انسانی صفات کی قربانی کے ذریعہ ہی ان سے بچا جا سکتا ہے ۔ آمراؤجان اس کے لئے اچھی طرح تیار معلوم ہوتی ہے۔ وہ ایسا کر سکتی ہے کیونکہ وہ عاملی محفوظ ہے، ایک تو اپنی قوت کی وجہ سے اور دوسرے اپنی کلچر (یا تہذیب) کی وجہ سے۔

اس کی قوت کا راز کیا ہے؟ میرے خیال میں اس کی وجہ یہ ہے کہ جو کچھ یقینی طور پر ہونے والا ہو اسے عقل کا تقاضہ سمجھ کر تسلیم کر لیا جائے۔ یہ وہی بات نہیں ہے جسے (عقیدۂ قضا وقدر یا) تقدیر پرستی کہتے ہیں اور جس کا مشرق کے لوگوں اور بالخصوص مسلمانوں پر اکثر و بیشتر اور بے سوچے سمجھے الزام لگا دیا جاتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ہم میں بہت سے ایسے لوگ ہیں جو تقدیر کا ذکر کرتے رہتے ہیں لیکن ایک سرسری مطالعے ہی سے یہ ظاہر ہو جاتا ہے کہ یہ ذکر و فکر محض ایک آڑ ہے جہالت، کاہلی یا صحیح کام نہ کرنے سے قطعی انکار کی۔ جو یقینی طور پر ہونے والا ہے اُسے آمراؤجان زندگی کے محدود مطالعہ کی بنیاد پر ہنسی خوشی اور خوب سوچ سمجھ کر تسلیم کر لیتی ہے اور اُن جان لیوا دلدلوں میں جن میں وہ پھنسی ہوئی ہے لوگ اس کا بڑا سہارا بن جاتے ہیں۔ اسے (محبت و) رومان سے کوئی تعلق نہیں۔ اُسے انسانی جذبہ کی ناقابلِ اعتبار فراوانی سے بھی تعلق نہیں اور نہ اُن گمنام عوامل سے جو انسانی طور طریق متعین کرتے ہیں محبت اور شادی کی قربان گاہ پر اپنے آپ کو قربان کر دینے کی بجائے وہ بغیر کسی قصور ہی کے حالات کا شکار ہو جانے کو ترجیح دیتی ہے۔ وہ خوشی سے جرم کا اقبال کر لینا اور سحر زدہ عدالت سے اپنی معصومیت (اور بے گناہی) کا فیصلہ سن لینا بہتر سمجھتی ہے۔ بجائے اس کے کہ جوش میں آ کر اپنے آپ کو لعنت ملامت کرنے لگے اور ایسی ناانصافی کے خلاف جو بہت کچھ اپنی ہی عائد کردہ ہے اُن لوگوں کے جہاد کی رہنمائی کرنے لگے جن کے بارے میں وہ جانتی ہے کہ خود ناانصاف ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ وہ اتنی مہذب ہے کہ اخلاقیات کے بارے میں جو کچھ عام طور پر کہا

جاتا ہے وہ اُسے قابلِ اعتنا نہیں سمجھتی۔ جن چیزوں کی اُس کی نظر میں اہمیت ہے وہ ہیں ہم نشینی اور تبادلۂ خیال۔ کئی کئی دن اور رات وہ بڑے شوق سے ایسے علمی مباحثہ کے لئے خیالات کیا تی رہے گی جو بہت ممکن ہے کہ پانچ منٹ یا اس سے بھی کم وقت میں ختم ہو جائے۔ جس چیز کی اس کو لوگوں سے طلب ہے وہ قدر دانی یا محبت نہیں ہے۔ وہ ان دونوں کو شبہ کی نظر سے دیکھتی ہے اور انھیں اتنا قابل قدر نہیں سمجھتی جتنا کہ عام طور پر انھیں سمجھا جاتا ہے وہ انھیں رائج الوقت سکہ کی طرح تسلیم نہیں کر لیتی جب تک کہ اس پر یہ ثابت نہ ہو جائے کہ ان کے پیچھے واقعی ذہانت، نکتہ رسی اور اُس کی اپنی جیسی مہذب قوت اظہار بھی موجود ہے۔ وہ کسی کو اپنے برابر کا نہیں پاتی۔ نہ اُسے اس کی تلاش ہے لیکن وہ اُن لوگوں کی آزمائش کے لئے تیار رہتی ہے جنھیں آزمائش کی خواہش ہوتی ہے۔ آخر کار وہ ہم کو یہ یقین دلا دیتی ہے کہ وہ جیت گئی اور کلچر کی بہت سی تعریفوں میں سے کم از کم ایک تعریف ضرور صحیح ہے اور وہ ہے خود اس کی اپنی کی ہوئی تعریف یعنی کلچر کا تعلق دماغ سے ہے جو آزادانہ (بغیر کسی تعصب کے) ساری دنیا کا جائزہ لیتا ہے ــــ دنیا جس میں پاکدامنی ترغیبِ گناہ کی قید میں ہے اور کفارہ گناہ کے اشارۂ چشم و ابرو کا منتظر!

(یہ مضمون انگریزی میں اکتوبر ۱۹۵۹ء میں آل انڈیا ریڈیو دہلی سے نشر کیا گیا تھا)

عبداللطیف اعظمی

تعارف و تبصرہ

(تبصرہ کے لیے ہر کتاب کے دو نسخے بھیجنا ضروری ہے)

امت مسلمہ کی رہنمائی حضرت عمرؓ کی تعلیمات میں

از مولانا محمد تقی امینی

سائز ۲۰×۳۰/۱۶، حجم ۱۰۴ صفحات، غیر مجلد، قیمت: دو روپے۔ تاریخ اشاعت: نومبر ۶۲ء

ملنے کا پتہ: ادارۂ "احتساب" ۔ امینی منزل، دودھ پور روڈ ۔ علی گڑھ (یو۔پی)

مسلمانوں کا عقیدہ ہے کہ اسلامی نظام میں اتنی گنجائش اور لچک ہے کہ وہ زمانے کی تبدیلیوں اور انقلابات کا ساتھ دے سکتا ہے، مگر جب مسلمانوں کے کسی مخصوص معاملے میں کسی تبدیلی یا اصلاح کا سوال اٹھتا ہے تو عام طور پر علماء اس کے لئے تیار نہیں ہوتے۔ مسلم پرسنل لا اس کی بہترین مثال ہے۔ زیر تبصرہ مختصر کتاب کے فاضل مصنف نے متعدد مضامین لکھے ہیں، جن میں انھوں نے قرآن و سنت کی روشنی میں یہ ثابت کیا ہے کہ اگر غور و خوض، عقل و تدبر اور تفقہ و بصیرت سے کام لیا جائے تو مسلمانوں کے بہت سے سماجی، سیاسی، اقتصادی اور مذہبی مسائل کو زمانے کے تقاضوں کے مطابق حل کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ فاضل مصنف لکھتے ہیں:

"اسلام جامد مذہب نہیں ہے بلکہ اس کے احکام میں وقتی و ہنگامی حالات کی رعایت موجود ہے، جس کے بغیر نہ کوئی مذہب اپنی "توانائی" برقرار رکھ سکتا ہے اور نہ کوئی نظام اپنی زندگی کا جواز مہیا کر سکتا ہے۔" (صـ ۹۴)

اس مختصر کتاب کے مولف مولانا امینی نہ تو جدید تعلیم یافتہ حضرات کے خیالات سے متفق ہیں اور نہ علمائے کرام کے طرزِ فکر اور رہنمائی سے۔ چنانچہ "عرضِ حال" میں لکھتے ہیں:

"جدید زمانے میں امت مسلمہ کی رہنمائی کا مسئلہ نہایت مشکل بن گیا ہے۔ مذہب کی نمایندگی جس طرح ہو رہی ہے توقع نہیں کہ اس کے ذریعہ کسی تعمیری انقلاب کی رہنمائی ہو سکے۔ اسی طرح مذہب سے ہٹ کر جس قسم کی سطحی ذہنیت پرورش پا رہی ہے، وہ تعمیر کی بجائے تخریب کی طرف زیادہ مائل ہے۔"

موصوف کا خیال ہے کہ حضرت عمرؓ کی زندگی اور فیصلوں میں ایسی مثالیں کثرت سے ہیں، جن سے آج چودہ سو سال گذرنے کے بعد بھی، رہنمائی حاصل کی جا سکتی ہے۔ اس کی ایک اہم اور بڑی وجہ غالبًا یہ ہوگی کہ حضرت عمرؓ نے بہت سے معاملات میں حالات اور زمانے کا لحاظ رکھا ہے، مثلاً قرآن حکیم میں کتابیہ (اہلِ کتاب) عورت سے نکاح کی اجازت ہے، مگر حضرت عمرؓ نے ممانعت کردی۔ (ص۹۴) یا اگر کوئی شخص بہ یک وقت تین طلاقیں دے تو حدیث کی رو سے تین طلاقیں پڑجائیں گی، مگر حضرت عمرؓ ان کو صرف ایک قرار دیتے تھے۔ (ص۹۵) یا قرآن مجید میں چوری کی سزا میں ہاتھ کاٹنے کا عام حکم ہے، مگر حضرت عمرؓ نے بیت المال کی ایک چوری اور ایک خادم کی چوری کو اس سے مستثنیٰ قرار دیا، اسی طرح ایک مفلوک مزدور نے ایک اونٹ چرالیا تو اس کو بھی یہ کہکر معاف کردیا: "میں دیکھتا ہوں کہ تم ان کو بھوکا رکھتے ہو۔" (ص۹۶) ایسی ہی اور بہت سی مثالیں اس مختصر کتاب میں مل جائیں گی۔

امید ہے کہ مولانا امینی کی یہ قابلِ تعریف کوشش کامیاب ہوگی اور کتاب قبولِ عام حاصل کرے گی۔

دنیا اسلام سے پہلے، اسلام کے بعد — از مولانا عبدالسلام قدوائی ندوی

سائز ۲۰×۳۰/۱۶، حجم ۱۲۰ صفحات، مجلد، قیمت: پونے دو روپے۔ تاریخ طباعت: اگست ۱۹۶۳ء

ملنے کا پتہ: مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵ - ۱۱۰۰

جیسا کہ نام سے ظاہر ہے، اس مختصر کتاب میں اسلام سے پہلے اور اسلام کے بعد کے

حالات پر مختصراً روشنی ڈالی گئی ہے اور آخر میں ـــ ۱۱۳ سے ۱۲۸ صفحات میں ـ آنحضرت صلعم کی سیرت پاک کا ایک مختصر خاکہ پیش کیا گیا ہے۔

فاضل مصنف کا روشن خیال علماء اور اچھے مصنفین میں شمار ہوتا ہے۔کتاب اپنے اختصار کے باوجود بہت مفید اور قابل مطالعہ ہے ۔ بڑا اچھا ہو اگر اسے اسلامی اسکولوں کے نصاب تعلیم میں شامل کرلیا جائے۔

افسوس کہ بعض آیات پر اعراب نہیں دیا گیا ہے جس کی وجہ سے انھیں سوائے حافظ اور عربی داں کے کوئی صحیح نہیں پڑھ سکتا۔ ان کی کتابت میں بھی پوری احتیاط نہیں برتی گئی ہے ۔مثلاً صفحہ ۶۸ پر "ادع" میں دال، رے معلوم ہوتی ہے ، بالکل اسی طرح لکھی گئی ہے ،جس طرح اسی آیت کی دوسری سطر میں "ربک" میں رے ہے۔ اسی آیت کی تیسری سطر میں "والموعظۃ" میں عین صاف نہیں ہے اور چوتھی سطر میں "جادلھم" میں لام پر نکتہ ہونے کی وجہ سے نون ہوگیا ہے۔ اسی طرح اگلے صفحہ پر ــ ۶۹ پر ــ "خلا" کی "خے" "تے" ہوگئی ہے ۔ ان معمولی فروگذاشتوں سے قطع نظر کتاب اس لائق ہے کہ تمام مسلمان بچوں اور بچیوں کو پڑھایا جائے۔

عربی شاعری کے جدید رجحانات

از ڈاکٹر سید احتشام احمد ندوی

سائز $\frac{20 \times 30}{16}$ ، حجم ۱۱۲ صفحات ، مجلد مع گردپوش، قیمت : تین روپے

سال اشاعت : ۱۹۶۹ء ، ملنے کا پتہ : فیض المصنفین ۔ تری پتی (آندھرا پردیش)

عربی ادب پر اردو میں کچھ کتابیں لکھی گئی ہیں، مگر ان میں سے بعض اہم کتابیں کمیاب بلکہ نایاب ہیں، مگر جہاں تک مجھے معلوم ہے، جدید رجحانات و خیالات پر کوئی قابل ذکر کام اب تک نہیں ہوا ہے۔ زیر تبصرہ کتاب اگرچہ بہت مختصر ہے، مگر پھر بھی ، بقول فاضل مصنف "ان صفحات میں ان بنیادی رجحانات کی نشاندہی کی گئی ہے جن کے گرد جدید عربی شاعری گھومتی ہے یا جن کو عربی شاعری کے بنیادی عناصر سے تعبیر کیا جاسکتا ہے" (دیباچہ ، صفحہ ۵)

اس کتاب میں جدید شاعری کے اہم موضوعات کے علاوہ ان تحریکوں پر بھی بحث و گفتگو کی گئی ہے، جو مغربی اثرات کی بنا پر پیدا ہوئیں۔ جدید رجحانات کے پس منظر پر روشنی ڈالتے ہوئے، فاضل مصنف نے لکھا ہے کہ:

"مغربی تہذیب و تمدن کے اثرات نے عربوں کے فکری و عملی جمود پر ضرب کاری لگائی اور انھیں فکر و فن کے نئے آفاق دکھائے۔ جدید عرب شعراء کے افکار میں جو تجدد پیدا ہوا، اس کا اصل منبع یورپ ہے، جس نے عربوں میں اپنی قومی انفرادیت کا نشہ پیدا کیا... جدید مغربی تعلیم کی اشاعت اور قومیت کے شعور نے مصر، شام اور عراق میں ادباء و شعراء کے اندر سیاسی، تہذیبی اور تعلیمی ترقی و بیداری کے لئے ایک برقی لہر پیدا کردی۔" (ص)

کتاب مختصر ہے، مگر موضوع اہم اور کام اچھا ہے، لیکن مزید توجہ اور محنت کی ضرورت تھی۔ فاضل مصنف نے لکھا ہے کہ عربوں میں جدید میلانات و رجحانات پیدا ہوئے ان کا آغاز مصر پر نپولین کے قبضے سے ہوا، اس کے بعد محمد علی اور اسمٰعیل کے دورِ حکومت میں ان میں اور اضافہ ہوا۔ "پھر جب انگریزوں کا نفوذ بڑھا تو عربوں میں علمی و تہذیبی سرگرمیاں بھی بڑھ گئیں... اب عربوں نے انگریزی ادب سے استفادہ شروع کردیا۔ اس طرح انگریزی و فرانسیسی دونوں ادبوں کا بہت اہم حصہ عربوں نے اپنی زبان میں منتقل کردیا اور عربوں کی شاعری و ادب کو ایک نئی زندگی ملی۔" (ص۱۲)

فاضل مصنف نے نپولین کے حملے کا سنہ تو دیدیا ہے، مگر اس کتاب کے قاری کو یہ نہیں معلوم کہ محمد علی اور اسمٰعیل کا دورِ حکومت اور انگریزوں کا اثر و نفوذ کب شروع ہوا۔ اس کتاب کے مطالعے سے یہ تاثر پیدا ہوتا ہے کہ فاضل مصنف نے بہت اہتمام کے ساتھ تاریخوں سے پرہیز کیا ہے، حالانکہ ہندستانی قاری کے لئے، بالخصوص غیر عربی دانوں کے لئے، ضروری تھا کہ مختلف رجحانات کے آغاز کا زمانہ بھی دیدیا جاتا اور بہت اچھا ہوتا اگر اہم شعراء کا عہد بھی۔ پوری کتاب میں صرف چند جگہوں پر تاریخ کے حوالے دئے گئے ہیں، پھر بھی ایک جگہ تضاد پیدا ہوگیا ہے۔ فاضل مصنف نے لکھا ہے کہ خلیل

ادب میں نئے رجحانات کی ابتدا نپولین کے مصر پر قبضے کے بعد ہوئی اور مصر پر نپولین کا حملہ ۱۷۹۸ء میں ہوا (ص۹)، دوسری جگہ صفحہ ۲۶ پر تمثیلی شاعری کے باب میں لکھتے ہیں کہ: "مغرب ادب (مغربی ادب) کی واقفیت سے عربوں نے فن ڈرامے کی طرف توجہ کی، چنانچہ خلیل الیازجی نے "المروۃ والوفاء" کے نام سے ایک ہزار اشعار پر مشتمل ایک تمثیل ۱۸۷۶ء میں پیش کی۔" گویا نپولین کے حملے سے ۲۲ سال پہلے عربی ادب میں تمثیلی شاعری شروع ہوگئی۔ ایسی صورت میں یا تو پہلا بیان یا پہلا سنہ غلط ہے یا دوسرا سنہ۔

احتشام صاحب سے مجھے شکایت ہے، جس کا زبانی اظہار بھی کر چکا ہوں کہ وہ مضامین اور کتابوں کی اشاعت میں عجلت سے کام لیتے ہیں، جس کی وجہ سے زبان و بیان کی بہت سی کمزوریاں اور بعض غلطیاں رہ جاتی ہیں۔ زیرِ تبصرہ کتاب میں ایک عربی تنقید نگار کے حوالے سے لکھا گیا ہے کہ: "جب ہم شعرائے مہجر پر نظر کرتے ہیں کہ (؟ تو) ہم کو ان کے یہاں زبان کی کمزوری نظر آتی ہے، کبھی اتفاقاً نحوی و صرفی غلطیاں بھی مل جاتی ہیں۔" (ص۵۵) بالکل یہی حال خود مصنف کا بھی ہے۔ چند مثالیں ملاحظہ ہوں: "یورپ کی جدید بے شمار کتابوں..." (ص۱) "بے شمار" کو مقدم ہونا چاہئے اور "جدید" کو مؤخر۔ "معنوی امور میں تقلید بہت طویل العرشے ہے جس کی جڑیں بہت مضبوط ہوتی ہیں۔" (ص۲) "۔۔ اس کا طرزِ فکر اس گروہ سے قطعاً الگ تھا جو "ازہر" کی زیرِ تربیت رہ کر زندگی کے میدان میں آتا تھا۔" (ص۵۸) ان شعراء نے اکثر تاریخی ڈرامے یا رزمیہ لکھا ہے۔" (ص۳۶) "شعراء" اور "ڈرامے" کی مناسبت سے "رزمیہ" اسم جمع ہے، اس لیے فعل جمع ہونا چاہئے۔ "شوقی نے "دول العرب" اور "عظماء الاسلام" کے نام سے ڈرامہ لکھا ہے۔" (ص۶۶) ڈرامے دو ہیں اس لیے ہونا چاہئے "ڈرامے لکھے ہیں"۔ حسب ذیل جملہ تو بالکل ہی سمجھ میں نہیں آیا:

"۔۔ تیسرے اور چوتھے مجریا ایکٹ میں حضور کی موت کے فرش پر ہوتے ہیں اور حضرت اسامہ بن زید کے سریہ کا بیان ہے اور یہیں ڈرامہ ختم ہو جاتا ہے۔" (ص۶۷)

جامعہ کے اسی شمارے میں فاضل مصنف کا ایک مضمون شریکِ اشاعت ہے جس میں موصوف

نے ترجمے اور اصطلاح سازی کے وقت عربی الفاظ کے انتخاب کا مشورہ دیا ہے۔ اسی خیال کے پیش نظر زیر تبصرہ کتاب میں عربی الفاظ کا استعمال بڑی کثرت سے کیا گیا ہے، جس کی وجہ سے عبارت کی سلاست اور اس کا حسن باقی نہیں رہا۔ مثلاً ایک باب کا عنوان ہے "مہجری شاعری"۔ اردو میں مہاجر کا لفظ رائج اور مقبول ہے اس کے ہوتے ہوئے مہجری جیسے غریب لفظ کا استعمال کچھ اچھا نہیں معلوم ہوتا۔ اس کے بجائے "مہاجروں کی شاعری" لکھا جا سکتا تھا۔ اسی طرح "شعرائے مہجر" (ص۵۵) کے بجائے "مہاجر شعرا" زیادہ رواں اور سلیس ہے۔ ایک اقتباس میں (ص۵۵) "مالوف الفاظ" ہے۔ غالباً عربی کی عبارت میں "مالوف" رہا ہوگا، جس کے لیے اردو میں مروج یا رائج یا مقبول زیادہ مناسب ہے۔ ایک شعر کا ترجمہ ہے: "اگر امید کے دھوکے نہ ہوتے تو ہم نفسوں کو موت کے سپرد کر دیتے۔" (ص۳۲) عربی میں "نفوس" ہے جس کا ترجمہ میرے خیال میں "جانوں" زیادہ مناسب تھا۔ صفحہ ۷۲ پر بھی اسی شعر کا ترجمہ ہے، مگر یہاں "نفسوں" سے پہلے "اپنے" کا اضافہ کر دیا گیا ہے (ہم اپنے نفسوں کو) اس کی وجہ سے غرابت کچھ دور ہو گئی۔ "ہم نفسوں" کو پہلے "ہم نفساں" سمجھا تھا۔ عربی کا ایک مصرعہ ہے: "لنرجع مجدنا ولنعز مصرا"، جس کا ترجمہ کیا گیا ہے: "تاکہ ہم اپنے مجد کو واپس لائیں۔" (ص۳۱) میں نے "مجد و شرافت" تو پڑھا اور سنا ہے، مگر یاد نہیں پڑتا کہ صرف "مجد" سنا یا پڑھا ہو۔ ایک اور شعر کا ترجمہ ہے:

"کھڑے ہو جاؤ علم کے لیے اور اس کو خوب حاصل کرو، قریب ہے
کہ علم رسول بن جائے۔" (ص۲۳)

اردو میں رسول ایک مخصوص معنے میں استعمال ہوتا ہے اس لئے اس کا ترجمہ ضروری تھا۔ ایک شعر ہے:

ناس ولکن لا انیس لھم ومدینۃ لکنھا قفر

اولاً یہ شعر غلط چھپا ہے۔ پہلے مصرعہ میں "لا" کتابت سے رہ گیا ہے، دوسرے "انیس" کا ترجمہ "مانوس" کیا گیا ہے، جو صحیح نہیں ہے۔ اردو میں انیس بھی بولتے اور لکھتے ہیں، مگر اس

کے لئے بہت اچھا لفظ ہے مونس وغم خوار، ہمدم بھی چل جائے گا۔ ایک باب کا عنوان ہے:
"تحریکِ واقعیت"۔ اردو میں "حقیقت پسندی" کی اصطلاح رائج اور مقبول ہے۔ میرے خیال
میں "واقعیت" سے "حقیقت پسندی" زیادہ بہتر ہے۔ غرض اس طرح کی خامیاں بے شمار
ہیں۔ مگر اس سے زیادہ افسوسناک بات یہ ہے کہ ترجموں میں صحت کا بھی پورا لحاظ
نہیں رکھا گیا ہے۔ صرف ایک مثال پیش کروں گا۔ صفحہ ۳۶ پر ایک شعر ہے:

ابیت جوار ها ارضا

بغیر الذل لا ترضنی

اس کا ترجمہ ملاحظہ ہو: "میں اپنے گاؤں میں گزر کر رہا ہوں کہ اس زمین میں ذلت کے بغیر
چارہ نہیں۔" مجھے یقین ہے کہ خود فاضل مصنف اس ترجمے پر غور کریں گے تو محسوس کریں گے
کہ یہ ترجمہ صحیح نہیں ہے۔

اس کتاب کے بارے میں میں نے جو کچھ لکھا ہے، صرف اس لیے لکھا ہے کہ ڈاکٹر
احتشام صاحب میں لکھنے کی بہت عمدہ صلاحیت ہے اور عربی ادب کے مختلف پہلوؤں پر
لکھنے کا ان کو پورا پورا حق حاصل ہے، لیکن اگر وہ عجلت سے کام نہ لیں اور لکھنے کے بعد
ذرا توجہ کے ساتھ مسودے پر نظر ثانی کر لیا کریں تو مجھے امید ہے کہ کسی تبصرہ نگار کو کچھ لکھنے
کا موقع نہیں ملے گا۔

جامعہ

جلد ۶۸	بابت ماہ اکتوبر ۱۹۷۳ء	شمارہ ۴

فہرست مضامین

شذرات

پروفیسر محمد مجیب صاحب کی مدت کار بحیثیت شیخ الجامعہ ۸ ر اکتوبر کو ختم ہو جائے گی، اس لیے جامعہ کے قاعدے کے مطابق، پروفیسر ڈاکٹر مسعود حسین خاں صاحب کا شیخ الجامعہ کی حیثیت سے پانچ سال کے لئے تقرر عمل میں آیا ہے۔ موصوف اس وقت علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے شعبۂ لسانیات کے پروفیسر اور صدر کی حیثیت سے کام کر رہے ہیں۔ انھوں نے اس عہدے کو قبول فرما لیا ہے۔ ہمارے نئے شیخ الجامعہ مرحوم ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب کے بھتیجے ہیں، یکم جنوری سنہ ۱۹۱۹ء کو قائم گنج میں پیدا ہوئے اور ابتدائی تعلیم جامعہ ملیہ میں حاصل کی۔ اس کے بعد دہلی یونیورسٹی سے بی اے کیا، پھر علی گڑھ سے اردو میں ایم اے اور پی ایچ ڈی اور پیرس سے لسانیات میں ڈی لٹ۔ درس و تدریس کا آغاز علی گڑھ سے ہوا، کچھ عرصے کے بعد شعبۂ اردو کے پروفیسر اور صدر کی حیثیت سے جامعہ عثمانیہ حیدر آباد تشریف لے گئے اور جب علی گڑھ میں لسانیات کا شعبہ قائم ہوا تو اس کے پروفیسر اور صدر ہو کر اپنی مادر علمی میں دوبارہ واپس آ گئے۔

پروفیسر مسعود حسین صاحب کا اردو کے بلند ترین ادیبوں اور مصنفوں میں شمار ہوتا ہے۔ موصوف کی اہم کتابیں حسب ذیل ہیں:

۱۔ تاریخ زبان اردو (مطبوعہ: ۱۹۴۹ء)

۲۔ اردو زبان و ادب (مطبوعہ: ۱۹۴۹ء)

۳۔ دونیم (مجموعۂ کلام، مطبوعہ: ۱۹۵۶ء)

۴۔ قصۂ مہر افروز و دلبر (مصنفہ: عیسوی خاں بہادر، مطبوعہ: ۱۹۶۶ء)
اس کتاب کا ہندی ایڈیشن بھی شائع ہوا ہے۔

۵۔ اردو کا المیہ (مطبوعہ: ۱۹۷۳ء)

ان کے علاوہ ہندی میں "روپ بنگال" کے نام سے ۱۹۵۲ء میں نظموں کا ایک مجموعہ اور انگریزی میں A Phonotic and Phonological Study of Words in Urdu کے عنوان سے ۱۹۵۴ء میں ایک کتاب شائع ہوئی ہے۔

۵۹-۱۹۵۸ء میں ایسوسی ایشن آف ایشین اسٹڈیز امریکہ کے سینیر ریسرچ فیلو اور ۶۰-۱۹۵۹ء میں کیلیفورنیا یونیورسٹی کے وزیٹنگ اسسٹنٹ پروفیسر رہ چکے ہیں، اور اس وقت ساہتیہ اکیڈمی (نئی دہلی) کے ممبر اور جامعہ اردو (علی گڑھ) کے شیخ الجامعہ ہیں۔ ڈاکٹر یوسف حسین خاں صاحب نے، جو ذاکر صاحب مرحوم کے چھوٹے بھائی اور پروفیسر مسعود صاحب کے چچا ہیں، مسلم یونیورسٹی کی پرو وائس چانسلری کے زمانہ میں علی گڑھ سے ایک سہاہی رسالہ "فکر و نظر" جاری کیا تھا، آج کل مسعود خاں صاحب اس کے اڈیٹر ہیں۔

پروفیسر مسعود حسین خاں صاحب اب اس درسگاہ کے شیخ الجامعہ مقرر ہوئے ہیں جہاں موصوف کی تعلیم و تربیت کی بنیاد پڑی تھی۔ موصوف جامعہ کی ان روایات سے نہ صرف پوری طرح واقف ہیں بلکہ دل سے قدرداں بھی ہیں، جنھیں ڈاکٹر ذاکر حسین، پروفیسر محمد مجیب، ڈاکٹر سید عابد حسین اور دوسرے اساتذہ نے قائم کیا اور فروغ دیا۔ امید ہے کہ ڈاکٹر مسعود حسین خاں کی رہنمائی میں اسے نیا عزم، نیا حوصلہ اور نئی زندگی ملے گی۔ ہم ماہنامہ جامعہ کی طرف سے موصوف کا پرجوش اور پرخلوص خیر مقدم کرتے ہیں اور ان کی خدمت میں ہدیۂ تبریک پیش

کرتے ہیں۔

اردو کے نامور ادیب جناب سجاد ظہیر صاحب کا کوئی ۶۸ سال کی عمر میں انتقال ہو گیا۔ موصوف ہندوستان میں ترقی پسند تحریک کے بانیوں اور کمیونسٹ پارٹی کے مشہور رہنماؤں میں سے تھے۔ اگرچہ سیاست سے بھی ان کا گہرا تعلق تھا مگر ان کی تمام سرگرمیوں کا اصل مرکز زبان و ادب تھا۔ شروع میں ان کی جدوجہد کا میدان عمل صرف ہندوستانی زبان و ادب تک محدود تھا، مگر آزادی کے بعد سے افریقہ و ایشیا کے زبان و ادب تک وسیع ہو گیا اور بالآخر اسی کی خدمت اور رہنمائی میں اپنی جان نثار کر دی۔ موصوف افرو ایشیائی ادیبوں کی کانفرنس میں شرکت کے لئے تاذقستان کی راجدھانی الما آتا تشریف لے گئے تھے، جہاں ۵ ستمبر کو دل کا دورہ اٹھا اور ڈاکٹروں کی تمام کوششوں کے باوجود ۱۳ ستمبر کو انتقال ہو گیا۔ ۱۵ کی صبح کو میت آئی اور اسی روز دوپہر کے وقت جامعہ ملیہ میں نماز جنازہ پڑھی گئی اور اس جگہ جہاں ڈاکٹر انصاری، بریگیڈیر عثمان، پروفیسر ہمایوں کبیر اور خواجہ غلام السیدین وغیرہ دفن ہیں، سپرد خاک کئے گئے۔

مرحوم سجاد ظہیر، جو اپنے ساتھیوں اور دوستوں میں بنے بھائی کے نام سے مشہور تھے، اردو کے جید ادیب تھے۔ "انگارے" کی اشاعت سے ان کی شہرت کا آغاز ہوا۔ اس کے بعد انھوں نے بہت کچھ لکھا مگر ان کی تین کتابوں نے خاص طور پر بڑی شہرت پائی: لندن کی ایک رات، روشنائی اور ذکر حافظ۔ اول الذکر اوسط درجے کا ناول ہے۔ دوسری کتاب میں ترقی پسند تحریک کا جائزہ لیا گیا ہے، چونکہ خود سجاد ظہیر صاحب اس تحریک کے ممتاز بانیوں میں سے ہیں، اس لئے اس جائزے کی بڑی اہمیت ہے۔ "ذکر حافظ" میں اشعار کے انتخاب اور ترجمے سے ان کے حسن ذوق اور فارسی زبان و ادب پر ان کے عبور کا پتہ چلتا ہے۔ ان کے ایک ہم عصر اور کسی زمانے میں ہم سفر حیات اللہ انصاری کے بقول "انتخاب سے اندازہ ہوتا ہے کہ سجاد ظہیر ترقی پسند ادب کے حلقے کے باہر کتنے صاحب ذوق

تھے"۔ لیکن مرحوم کا سب سے بڑا اور قابل قدر کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے ایسے پرجوش اور مخلص ادیب پیدا کیے جو ترقی پسند تحریک کے مقصد اور مطمح نظر کے مطابق کام کرتے رہیں گے اور ان کے جلائے ہوئے چراغ کو بجھنے نہیں دیں گے۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ عام طور پر ترقی پسند اپنے عقیدے میں انتہا پسند اور اپنے رویے و اظہارِ خیال میں بے لچک ہوتے ہیں اور اگر کوئی ترقی پسند کمیونسٹ بھی ہو تو کیا کہنا! مگر سجاد ظہیر کی زندگی اور شخصیت کی دلکشی سے یہ ثابت ہے کہ یہ خیال صحیح نہیں ہے۔ مرحوم کے ہم عصروں کا بیان ہے جن میں غیر ترقی پسند اور ان کے ادبی مخالفین بھی شامل ہیں کہ ان میں توازن اور اعتدال تھا اور سخت سے سخت مخالفت کے موقع پر بھی نرمی اور شرافت کا برتاؤ کرتے تھے۔ مرحوم کے ایک سیاسی رفیق ہیرن مکرجی نے ایک مضمون میں لکھا ہے کہ "ہم ایک ایسے شخص سے محروم ہو گئے جو شعلہ بھی تھا اور شبنم بھی۔" ممکن ہے کبھی شعلہ رہے ہوں، میں نے انھیں بہت قریب سے آزادی کے بعد دیکھا ہے، مجھے تو وہ شبنم ہی شبنم ملے۔ اس میں شبہ نہیں کہ ادیبوں میں وہ خاص طور پر ترقی پسند ادیبوں میں بہت ہر دلعزیز تھے مگر آخری دور میں خود ان کے حلقے میں ان کی مخالفت بہت بڑھ گئی تھی۔ مگر وہ بڑے صبر و تحمل کے ساتھ سخت سے سخت اعتراضات سنتے رہتے اور جواب دیتے تو اس میں ذرا بھی ناگواری اور تلخی نہ ہوتی۔ ان کی یہی خصوصیت تھی جس کی وجہ سے ان کی محبوبیت اور ہر دلعزیزی میں اس وقت بھی فرق نہیں آیا جب ترقی پسند تحریک پہلے جیسی مقبولیت کھو چکی ہے۔ آج جب وہ ہم میں نہیں رہے، ان کی یہ خصوصیات بڑی شدت سے یاد آ رہی ہیں۔ امید ہے ان کے دوست احباب اور ترقی پسند مصنفین ان کے نقش قدم پر چلنے کی کوشش کریں گے۔ ہم ماہنامہ جامعہ کی طرف سے مرحوم کی رفیقۂ حیات رضیہ آپا کی خدمت میں اور ان کی صاحبزادیوں، ان کے بھائیوں اور دیگر متعلقین کی خدمت میں اپنی پرخلوص تعزیت پیش کرتے ہیں۔ خدا انھیں صبر جمیل عطا فرمائے۔

ڈاکٹر تنویر احمد علوی

تصوّف اور عہد ملوکیت

(۲)

تصوف جب اس احساس خودی یا احساس ذات کو جس کی اساس مادہ پرستانہ ہوتی ہے عرفان ذات میں بدل دیتا ہے اور مادی تقاضوں کی نفی کر دیتا ہے تو انسان کے فکر و عمل کے دائرہ کا مرکزی نقطہ ہی بدل جاتا ہے اور یہ تبدیلی انسانی اخلاق و اعمال کی مختلف جہتوں پر اثر انداز ہوتی ہے۔ آدمی کی نگاہ میں تمام انسان برابر ہوتے ہیں، سب کا حق یکساں اور اس کے اپنے حق سے زیادہ ہو جاتا ہے، اس کی نگاہ انسانیت کو مختلف خانوں میں الگ کر دیکھنے کے بجائے وحدت و اخوت کے رشتے میں منسلک کر کے دیکھتی ہے۔ وہ مادی اغراض اور دنیاوی مقاصد کے پیچ پیباک میں الجھ کر رہ جانے کو اپنی اخلاقی برتری اور روحانی بلندی کی راہ کا طلسم تصور کرتا ہے اور زر و گوہر کے خزینوں کو خزف ریزوں سے زیادہ کوئی اہمیت نہیں دیتا، مذہب بھی یہی چاہتا ہے وہاں بھی دنیا کو دین پر ترجیح حاصل نہیں اور اس اعتبار سے مذہب و تصوف میں دوئی کا رشتہ نہیں یگانگت کا تعلق ہے، یہ دوسری بات ہے کہ کبھی کبھی اہل مذہب ریاست و امارت یا مادی اغراض کے تحت قائم کئے ہوئے دوسرے اداروں سے وابستہ ہو کر اپنی اس منزل مراد کی طرف سفر کرنے سے محروم رہ گئے ہوں۔ ملوکیت کے دور میں، انسانی رشتوں کا احترام، اخلاقی ضوابط کی پابندی کا جو تصور، مادی منفعات کی طرف سے بے نیازانہ

ذات اور رنگ ونسل کی تقسیم سے جو انکار اہل تصوف کی زندگی میں عملی طور پر ملتا ہے وہ ان اداروں میں نہیں ملتا جو ریاستی سطح پر مذہب کی نمائندگی کے دعوے دار ہیں۔

عہد وسطیٰ میں سلاطین وامرا کے جابرانہ تسلط اور ظلم وستم کے خلاف مسلح بغاوتیں اور خونی سازشیں آئے دن ہوتی رہتی تھیں لیکن ان کا مقصد اس نظام استبداد کو ختم کرنا نہیں بلکہ اس پر تصرف حاصل کرنا ہوتا تھا۔ اب نتیجہ میں تخت ملے یا تختہ بات وہیں کی وہیں رہتی تھی۔ عشق نے آداب خود آگاہی سکھا کر غلاموں پر اسرار شہنشاہی کے دفتر کھول دیے لیکن شاہی اور غلامی کا فرق اپنی جگہ پر رہا۔

اس دور جاہ وجلال اور عہد نصرت واقبال میں انسان کی پناہ گاہیں دربار نہیں خانقاہیں ہیں، جہاں امیر غریب کی کوئی تفریق اور اسود واحمر میں کوئی امتیاز نہیں برتا جاتا تھا جہاں مذہب وملت کی تمیز اٹھا دی گئی تھی۔ جہاں سب اپنے ہیں، سب برابر تھے، اس کوچہ میں موج خوں سر سے گذرتی ہے مگر پائے استقلال میں جنبش نہیں آتی اور آستان یار سے اٹھنا تو کیا کوئی سر اٹھانا گوارا نہیں کرتا۔ دولت وثروت کے ڈھیر تو نظر آتے ہیں لیکن نگاہ امتیاز میں انھیں پر کاہ کے برابر بھی جگہ نہیں ملتی۔

حق گوئی وبیباکی، صداقت جوئی وصدق آئینی صرف اس صورت میں ممکن ہے جب آدمی علائق سے آزاد اور خلائق کی خوشنودی کے خیال سے بے پرواہ ہو جائے، دنیاوی مصلحتیں آدمی کو قدم قدم پر روکتی اور مال وجاہ کی خواہشیں اسے نفس نفس پر ٹوکتی ہیں۔ لیکن آدمی جب ان زنجیروں کو توڑ دیتا ہے تو پھر اسے حق کی جستجو اور حق کے اظہار سے کوئی نہیں روک سکتا۔ وہ موت کو بھی راہ حق میں اپنے لیے موت نہیں زندگی تصور کرتا ہے۔

کشتگان خنجر تسلیم را
ہر زماں از غیب جان دیگر است

بادشاہان وقت اور سلاطین عہد اگر کسی انسان کے سامنے سر جھکاتے تھے تو وہ یہی

درویشانِ راہِ خدا اور صوفیائے باصفا ہوتے تھے اور یہ محض اس لئے کہ ان کے روحانی مراتب بادشاہوں سے زیادہ بلند تھے اور بادشاہوں کے بخشے ہوئے خطابات و اعزازات اور ان کی نذر کی ہوئی دولت و ثروت کی انھیں بالکل پرواہ نہ تھی اور یہ خدا کی کارسازی اور اس کی رحمت پر اعتبار اور اس منزلِ صدق و یقین میں استقامت و قیام کا لازمی نتیجہ ہونا چاہیئے تھا کہ وہ سلاطین و امرا کی صحبت اور دولت و ثروت کی طلب کو اپنے لئے ننگ و عار تصور کریں۔

صوفیا اور فقراء کے حالات میں اس طرح کی مثالیں عام طور پر مل جاتی ہیں کہ انھوں نے امرا و سلاطین کی صحبت سے دانستہ گریز کیا اور کسی بھی حیثیت میں اہلِ دولت کی خوشامد طلبی کو اپنے لئے ننگ و عار تصور کیا۔ حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی رحمۃ اللہ علیہ (جو اکابر صوفیا میں گل سرسبد کی حیثیت رکھتے ہیں) کے بارہ میں روایت ہے کہ آپ شاہانِ وقت کی طرف سے کوئی تحفہ یا ہدیہ قبول نہیں فرماتے تھے ان کے علاوہ اگر کوئی شخص تحفہ لاتا تو آپ اسے قبول فرما لیتے تھے اور اسی وقت حاضرین میں تقسیم فرما دیتے تھے۔ ایک بار خلیفۂ وقت المستنجد باللہ نے حاضرِ خدمت ہو کر اشرفیوں کے دو توڑے پیش کئے حسبِ معمول آپ نے انکار فرمایا جب خلیفہ کی طرف سے اصرار ہوا تو آپ نے اشرفیوں کا ایک توڑا دائیں ہاتھ میں اور ایک بائیں ہاتھ میں لیا اور دونوں کو دبایا تو ان سے خون ٹپکنے لگا۔ یہ دیکھ کر خلیفہ کانپ اٹھا اور مارے خوف کے اس پر بیہوشی چھا گئی۔

اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اہل اللہ اربابِ دولت کی صحبت سے کیوں گریز کرتے تھے اور کیوں ان کے دیے ہوئے تحائف کو قبول نہیں فرماتے تھے۔ دولت و ثروت کی اس افراط کے ساتھ کتنے کشت و خون، کتنے مظالم اور تباہ کاریاں، کتنے استحصال و تشدد اور جبر و استبداد کی کہانیاں وابستہ ہوتی تھیں۔ اسے جانتے پہچانتے سب ہیں لیکن ثروت و دولت کی خواہش انسانوں کی نگاہوں پر پردہ ڈال دیتی ہے مگر اہلِ فقر و تصوف کی نظر سے یہ

پردہ ہمیشہ کے لئے ہٹ جاتا ہے، ان کی ہمدردیاں اہل استبداد کے ساتھ نہیں، عوام الناس غربا اور ستم رسیدہ و غم زدہ لوگوں کے ساتھ ہوتی تھیں۔ اورنگ زیب عالمگیر بادشاہ غازی نے شہزادہ محمد معظم کے نام ایک خط میں اپنے اور اپنے عہد کے ممتاز صوفی میاں عبداللطیف کے مابین ہونے والی گفتگو کو نقل کیا ہے اور لکھا ہے :

ترجمہ: "ایک روز ہم میاں عبداللطیف قدس سرہٗ الشریف کی خدمت میں گئے اور اثنائے کلام میں ہم نے کہا کہ اگر اجازت ہو تو مضافات کھدکوں سے چند گاؤں خانقاہ کے مصارف کے لیے مقرر کر دئے جائیں، جواب میں فرمایا ؎

شاہ مارا دہ دہد منت نہد
رازق مارزق بے منت دہد

بادشاہ ہمیں گاؤں دیتا ہے تو ہم پر احسان کرتا ہے لیکن ہمارا رازق حقیقی بغیر کسی منت کے ہمیں رزق دیتا ہے۔

اس کے جواب میں ہم نے کہا کہ ہم فقرا اور اہل اللہ جو خدمت کرتے ہیں کسی منت و احسان کے لیے نہیں بلکہ دنیاوی امور میں خیر و برکت اپنی عافیت اور سلطنت کی ترقی و خوش حالی کی دعا کے لیے ہے۔ اس پر میاں عبداللطیف نے فرمایا کہ اگر درحقیقت ارادۂ باطنی کی مضبوطی کے ساتھ نیت خیر ہے تو رعایا سے وصول کئے جانے والے شاہی محصولات کو آدھا کر دیا جائے اور غریبوں مسکینوں بیواؤں یتیموں اور ان گوشہ نشینوں کے وظیفے اور روزینے مقرر کئے جائیں جو واقعی مستحق اور ضرورت مند ہیں اور مظلوموں کے ساتھ اس طرح انصاف کیا جائے کہ کسی کا حق تلف نہ ہو۔ یہ امور خیر نعمت و دولت کی ترقی کا باعث ہوں گے۔"

اس واقعے سے یہ اندازہ لگانا مشکل نہیں ہے کہ عہد ملوکیت میں بحیثیت مجموعی غدا

کے ان نیک بندوں کا کیا کردار رہا ہے جنھیں ارباب تصوف اور اہل فقر و رضا کہا جاتا ہے انھیں شاہی ادارہ سے تو کیا خود اپنی راحت و عافیت سے وہ ہمدردی نہ تھی جو عامۃ الناس سے تھی، جن سے مراد غریب، محنت کش، مزدور، کسان، یتیم، بیوائیں، مساکین طلباء اور ان کے علاوہ معاشرہ کے دوسرے ستم دیدہ و غم رسیدہ افراد تھے۔ جن کی تسکین خاطر اور تالیف قلوب کے لئے خانقاہیں ایک صحرائے بے آب و گیاہ میں نخلستان کا درجہ رکھتی تھیں۔

حضرت سلطان الاولیاء محبوب الٰہی شیخ نظام الدین بدایونی ثم الدہلوی ہندوستان کی بزم فقر و تصوف کے مسند نشیں اور اہل تقوے و ورع کے سلطان ہیں۔ آپ کی زندگی اکابر صوفیا کی زندگی کا ایک نمونہ تھی۔ ایک زمانہ آپ پر ایسا گذرا ہے جب گھر میں اکثر کوئی شے کھانے کے لئے نہ ہوتی تھی اور آپ کی والدہ فرماتی تھیں اے نظام الدین آج ہم خدا کے مہمان ہیں، تنگ دستی و تنگ حالی اس وقت بھی ایک عرصہ تک آپ کی زندگی کا مقسوم رہی جب آپ صاحب تلقین و ارشاد ہو چکے تھے، جب تین تین دن مسلسل روزہ داری میں گذر جاتے اور صرف پانی پر انطار کی صورت بنتی تو تین دن کے بعد آپ کا کشکول گھمایا جاتا اور پھر اس میں جو کچھ ہوتا تھا اور بیشتر ایسا ہوتا کہ سادہ روٹی کے ٹکڑوں کے علاوہ کچھ اور نہ ہوتا تو وہی ٹکڑے دسترخوان نظامی پر چن دیئے جاتے اور آپ اور آپ کے ساتھی انھیں پانی یا نمک کی ڈلی سے تناول فرماتے، جب امتحان کا یہ دور گذر گیا تو خوش حالی و افراط کا بھی ایک وقت آیا مگر آپ نے اپنی فقیرانہ وضع کو نہ کبھی لباس میں ترک فرمایا نہ طعام میں۔ مولانا عبدالماجد دریا بادی نے اسلامی تصوف کی تاریخ میں ایک موقع پر لکھا ہے:

"وہ فارغ البالی پیدا ہوئی کہ اچھے بڑے دنیادار رئیسوں کو بھی رشک آنے لگا، باورچی خانہ دن رات گرم رہتا تھا، لنگر ہر وقت جاری رہتا، مہمان خانہ ہمیشہ مہمانوں کے ہجوم سے بھرا رہتا تھا اور مہمان داری کا خرچ کئی ہزار کا ہوتا

تھا، اس امارت وریاست کے ساتھ محبوب الٰہی کی اپنی یہ حالت تھی کہ سال کے سال روزے رہا کرتے تھے اور افطار وسحر کے وقت موٹے قسم کی غذا کی بہت قلیل مقدار میں نوش فرمائی جاتی تھی یہ خوش خوری جتنی تھی سب دوسروں کے لئے تھی اپنی ذات کے لئے اصلا نہیں، خدام پر تاکید یہ رہتی تھی کہ جو کچھ آتا رہے روزانہ سب نکلتا بھی رہے اور کچھ مطلق نہ چھوٹنے پائے۔ جمعہ کے روز اس کا اہتمام اور زیادہ ہو جاتا تھا اور جب تک توشہ خانہ مال اور غلہ سے بالکل صاف نہ ہو جاتا نماز جمعہ کے لئے تشریف نہ لے جاتے۔

کبر سنی اور ضعف و نقاہت کے خیال سے خدام یہ چاہتے کہ آپ غذا کی کچھ مقدار بڑھا دیں تو رونے لگتے اور فرماتے کہ اتنے فقیر اور محتاج مسجدوں اور دکانوں میں بھوکے پڑے ہیں میری حلق سے نوالہ کیونکر اتر سکتا ہے یہ فرماتے اور کھانا سامنے سے ہٹا دیتے۔" [۱]

آپ نے بہت سے بادشاہوں کا زمانہ دیکھا، امرا اور اہل دول آستانہ عالی پر حاضری کو اپنے لئے باعث سعادت سمجھتے تھے لیکن آپ خود کبھی کسی وزیر یا امیر کے دروازہ پر نہیں گئے، آپ کی اس بے نیازی سے بعض سلاطین وقت کو شکایت بھی ہوئی۔ سلطان مبارک خلجی نے آستانہ شاہی پر حاضری کیلئے بہت زور دیا تو جس تاریخ کو آپ کی تشریف آوری ہونا تھی اسی دن وہ اپنے محبوب غلام خسرو خاں کے ہاتھوں قتل ہو گیا۔ سلطان غیاث الدین تغلق نے آپ سے اختلاف کیا اور یہ کہا کہ آپ دہلی چھوڑ دیں تو خود اُسے دہلی آنا نصیب نہ ہوا۔

سلاطین کے جبر و استبداد، عظیم لاؤ لشکر اور دولت و ثروت کے انبار جن کو اگر کہیں نے فقر و استغنا کے ساتھ ٹھکرا دیا جاتا تھا تو وہ اہل تصوف کی خانقاہیں اور اہل تقوے کی بارگاہیں تھیں

بارگاہ سلطانی کے مقابلے میں اہل فقر کی خانقاہیں ایک مستقل ادارہ کی نوعیت

[۱] تصرف اسلام صفحہ ۱۰۹

رکھتی تھیں۔ اگر وہاں سب کچھ ایک انسان کی ذات میں مرکوز ہو گیا ہے ایک مطلق العنان شہنشاہ کا حکم اگر ہر قانون سے بالاتر سمجھا جاتا ہے تو خانقاہ میں خدائے بزرگ و برتر کی ہستی کے سوا ہر شے کے وجود سے انکار کو ضروری سمجھا جاتا ہے اگر وہاں قوت و ثروت ہی کو کار برآری کا واحد ذریعہ سمجھا جاتا ہے تو یہاں مادی وسائل کی حیثیت ایک پرکاہ کے برابر بھی نہیں، وہاں اگر ہاتھ پیر حکومت کے اشارہ پر حرکت کرتے ہیں تو یہاں دلوں اور دماغوں پر اللہ کی رضا جوئی کا خیال چھایا ہوا ہے، وہاں اگر تاج و سریر ہیں تو یہاں کلاہ اور بوریا نشینی ہے، وہاں اگر قانون جبر رائج ہے تو یہاں رحم و رافت اور صبر و شکر کے علاوہ اور کچھ نہیں، وہاں اگر عیش و آرام زندگی کا قانون چلتا ہے تو یہاں ریاضت اور مجاہدہ کو دستور حیات بنایا گیا ہے، وہاں اگر بلند و پست میں امتیاز رکھا جاتا ہے، آقا اور غلام کا حق الگ الگ ہے تو یہاں اونچ نیچ، اپنے اور بیگانہ میں کوئی تمیز و تفریق نہیں، وہاں اگر کشت و خون، ظلم و ستم اور جبر و تعدی ہے تو یہاں محبت، خلوص اور ہمدردی کے ذریعہ انسانیت کے زخموں پر مرہم رکھنے کی کوشش ہے، وہاں اگر مصلحتوں کے پیش نظر حق و صداقت کو چھپایا جا رہا ہے تو یہاں حق گوئی و بیباکی پر تمام مصلحتوں اور مفاد پرستیوں کو قربان کیا جا رہا ہے اور یہ سب کچھ اس لئے ہو سکا کہ دنیا اور ہوس پرستی کو ختم کر دیا گیا قناعت صبر اور توکل کو مزاج زندگی اور شیوہ حیات بنا لیا گیا۔

اہل تصوف نے ان اصولوں کو حرز جاں کی طرح عزیز رکھا جو انھیں انبیاء اور اصحاب صفہ سے ورثہ میں ملے تھے۔ شیخ سیف الدین عبد الوہاب نے حضرت شیخ عبد القادر سے زمانہ وفات کے قریب کچھ نصیحت فرمانے کے لئے کہا تو آپ نے فرمایا:

"تقوے اور طاعت کو اپنے اوپر لازم رکھو، بجز خدا کے کسی سے کوئی امید یا خوف نہ رکھو، تمام حاجات خدا ہی کو سونپ دو، سوائے خدا کے کسی پر بھروسہ نہ کرو اپنا سہارا توحید اور صرف توحید کو لازم رکھو۔" [۱]

تصوف کی روح آفاقی تھی، اس کا پیغام انسانیت سب کے لیے تھا۔ اہل تصوف نے حسن اخلاق کو عام کیا۔ عقیدہ توحید کا پرستار ہوتے ہوئے بھی انھوں نے مذہب وملت کی تفریق کی بنیاد پر انسانیت کو تقسیم کر دینے اور مختلف خانوں میں بانٹ دینے کی بات کبھی نہ سوچی۔ ہندوستان میں پہنچکر اہل تصوف نے ان سچائیوں اور اچھائیوں کو جمع رکھنے اور انسانیت کے ان رشتوں کو مضبوط کرنے کی کوشش کی جو یہاں کی صدیوں کی تہذیب اور قدیم مذہب وفلسفہ کی روح میں موجود تھے، ان امتیازات کو ختم کرنے کی سعی کی جو مذہب پرستی نے پیدا کیے تھے بلکہ اگر یہ کہا جائے تو شاید غلط نہ ہوگا کہ انھوں نے اس عظیم اور قدیم ملک کی روح تہذیب کو دوبارہ دریافت، اس کی روحانیت کو پھر زندہ اور اس کے اندر عشق الٰہی کی چنگاری کو ایک بار پھر روشن کیا۔ ہندوستان کی بھگتی تحریک، سماجی اصلاح کی کوششیں اور مذہبی کردار کی باز یافت اہل تصوف ہی کی روحانیت اور انسانیت کی دین ہیں، دادو دیال کے پیرو، نانک کو ماننے والے اور کبیر پنتھی فرقوں میں سے کون سا ایسا ہے جسے اہل تصوف کے اثر سے الگ کہا جا سکے۔

مقامی زبانوں اور معاصر علوم وفنون کی ترقی میں دربار سے زیادہ خانقاہوں کا اثر کارفرما رہا ہے، ہندی، اردو، برج، اودھی، پنجابی، بنگالی کون سی زبان ہے جس کی نشوونما اہل تصوف کی سرپرستیوں کی مرہون منت نہیں۔ انہیں بزرگوں کے سہارے ان زبانوں کی تخلیقی صلاحیتوں کو برگ وبار لانے کا موقع ملا ہے، ہندوستانی موسیقی کو عہد وسطیٰ میں جو اوج وعروج نصیب ہوا وہ تمام تر نہیں تو بہت کچھ خانقاہوں کے ہی زیر اثر تھا۔ بہت سے اہل تصوف، جن میں حضرت امیر خسرو جیسی نادر روزگار شخصیت بھی آجاتی ہے، موسیقی کے ماہرین میں تھے۔

خانقاہیں ایسی تربیت گاہیں تھیں جہاں انسان کو باہم ویسے ہم زندگی گزارنے کا سبق دیا جاتا تھا۔ آسے انسانیت کے مقام بلند سے آگاہی اور آزادی بخشی جاتی تھی جس کی وجہ

سے یہ گوشۂ قناعت کے بوریا نشیں بڑے بڑے جابر و قاہر سلطانوں کی آنکھ میں آنکھ ڈال کر بات کر سکتے تھے اور ان کی اختیار کی ہوئی یا پھیلائی گمراہیوں پر ان کو متنبہ کر سکتے تھے۔ حضرت مجدد الف ثانی رح کا نام اس سلسلہ میں ایک ایسی مثال ہے جسے تاریخ فراموش نہیں کر سکتی اور یہ صرف ایک مثال نہیں بہت سی مثالوں میں سے ایک مثال ہے۔

ہندوستان میں مسلمانوں کی تاریخ صرف سلاطین و امرا کی مہم جوئیوں اور فتح و شکست کی داستان نہیں یہ دراصل اہل علم و فن، اہل زہد و ورع اور اہل فقر و تصوف کی کہانی بھی ہے جنھوں نے عہد وسطی میں اس ملک کی تقدیر بدل دی تھی۔

حنیف کیفی بریلوی

اردو شاعری میں سانٹ

(ایک جائزہ)

سانٹ داخلی شاعری کی ایک حسین صنف ہے اور شاعری و فنکاری کا اعلیٰ ترین امتزاج ہے۔ ایک مخصوص بحر اور قافیوں کی مقررہ ترتیب میں نظم کی جانے والی یہ چودہ[14] مصرعوں کی نظم فنی اعتبار سے مغربی اصنافِ سخن میں مکمل ترین صنف تصور کی جاتی ہے۔

مغربی شاعری کی اس حسین صنف نے اپنی ہر دلعزیزی اور مقبولیت سے ایک دور کی تاریخ مرتب کی ہے، لیکن خود اس کی تاریخ پیدائش اور جائے پیدائش کا صحیح علم ابھی تک کسی کو نہیں ہے کچھ محققین کے خیال میں سانٹ کا وجود اٹلی یا جزیرہ سسلی میں ہوا، جبکہ دوسرے فرانس کے جنوب مشرقی حصے میں واقع ایک قدیم صوبے "پرووینس" کو اس کی جائے پیدائش قرار دیتے ہیں ——— بہرحال سانٹ نے جنم چاہے کہیں بھی لیا ہو لیکن پروان وہ اٹلی میں چڑھا۔ یہاں وہ تیرھویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں منظرِ عام پر آیا اور یہیں اسے قبولِ عام کی سند ملی۔ اور اسی سرزمین پر پیٹرارک (Petrarch) (سنہ ۱۳۰۴ء تا سنہ ۱۳۷۴ء) جیسے شاعر نے اسے رنگینیٔ حیات عطا کر کے بقائے دوام بخشی، حالانکہ اس سے پہلے مشہورِ زمانہ اطالوی شاعر دانتے (Dante) (سنہ ۱۲۶۵ء تا سنہ ۱۳۲۱ء) اس صنفِ سخن میں اپنے جوہر دکھا چکا تھا اور اس کی محبوبہ بیٹرس (Beatrice) کے نام اس کے سانٹ اس کے مجموعۂ کلام 'Vita Nuova' میں موجود ہیں پیٹرارک کے بعد بھی

بے شمار اطالوی شعراء نے اس صنف میں طبع آزمائی کی اور اسے خوب سے خوب تر بنانے کی کوشش کی، لیکن یہ ایک ناقابل تردید حقیقت ہے کہ اٹلی کی پوری ادبی تاریخ میں سانٹ نگار کی حیثیت سے پٹرارک کا مقابلہ کوئی اور شاعر نہیں کر سکتا۔

اٹلی میں سولھویں صدی تک سانٹ پر بہار رہی اور اس زمانے تک وہ بڑے شاعرانہ شکوہ کے ساتھ لوگوں کے دلوں پر حکمرانی کرتا رہا۔ سولھویں صدی تک اس کے قدم اسپین اور فرانس کی سرزمین پر بھی جم چکے تھے۔ رفتہ رفتہ اس نے اپنے قدم انگلستان اور جرمنی کی طرف بڑھانا شروع کئے، البتہ جرمنی میں اس کا ظہور سترھویں صدی کے نصف اول سے پہلے نہ ہو سکا اور حالانکہ مشہور شاعر گوئٹے (Goethe) نے بھی کچھ سانٹ لکھے ہیں مگر یہ صنف وہاں پھل پھول نہ سکی۔

انگریزی میں سانٹ کی سب سے پہلی مثال ہمیں چاسر (Chaucer) کی 'Troilus and Criseyde' میں پٹرارک کے ایک سانٹ کے ترجمہ کی شکل میں ملتی ہے، حالانکہ اس میں فنی اعتبار سے چودہ[۱۴] مصرعوں کی موجودگی کے علاوہ اور کوئی بات سانٹ کی نہیں پائی جاتی۔ یہ دو[۲] "Rime Royal Stanzas" (چاسر کا مخصوص استانزا جو سات مصرعوں پر مشتمل ہوتا ہے) کا مجموعہ ہے، جس کی تکنیک سانٹ کی تکنیک سے مختلف ہوتی ہے۔ انگریزی میں سانٹ کو سانٹ کی خصوصیات کے ساتھ لکھنے کی سب سے پہلی شعوری کوشش سولھویں صدی کی تیسری دہائی میں سر ٹامس وایٹ (Sir Thomas Wyatt) (۱۵۰۳ء تا ۱۵۴۲ء؟) نے کی۔ وایٹ نے پٹرارک کی تقلید میں اسی کی فارم میں سانٹ لکھے لیکن اس نے پٹرارک کی قائم کردہ ہیئت میں معمولی سی تبدیلی کر دی۔ اس نے اپنے سانٹ کا اختتام دو ہم قافیہ مصرعوں پر کیا، جبکہ پٹرارک کے کسی بھی سانٹ میں یہ صورت نظر نہیں آتی۔ وایٹ کے ساتھ ساتھ سرے (Surrey) (۱۵۱۷ء؟ تا ۱۵۴۷ء؟) نے بھی سانٹ نگاری کی ابتدا کی۔

سرے کے سانٹ وایٹ کے سانٹوں کے ساتھ پہلی مرتبہ 'Tottel's Miscellany' (طبع اول ۱۵۵۷ء) میں اشاعت پذیر ہوئے۔ سرے نے سانٹ کی ایک بالکل نئی ہیئت ایجاد کی، جو بعد میں انگریزی یا شیکسپیری (English or Shakespearian) سانٹ کے نام سے مشہور ہوئی۔ عہد ایلزبیتھ کے تقریباً تمام شعراء نے سانٹ کی یہی ہیئت اختیار کی اور چونکہ اس عہد میں پوری انگریزی شاعری کی تاریخ میں سب سے زیادہ سانٹ لکھے گئے ہیں لہٰذا انگریزی سانٹوں کا بیشتر حصہ اسی قسم کے سانٹوں پر مشتمل ہے۔

جس طرح عہد ایلزبیتھ کو انگریزی ڈرامہ کا عہدِ زریں کہا جاتا ہے۔ اسی طرح اسے سانٹ کا بھی عہد زریں کہا جا سکتا ہے۔ اس عہد میں سانٹوں کے تقریباً بیس مجموعے شائع ہوئے، جن میں کم وبیش دو ہزار سانٹ پیش کیے گئے۔ اور وہ بھی سولہویں صدی کے صرف آخری دس سال میں "بگڑا شاعر مرثیہ گو" کے مصداق اس دور کے انگریزی شعراء پر "بگڑا شاعر سانٹیئر" (Sonneteer) کی مثال صادق آتی ہے۔ تقریباً ہر شاعر و متشاعر سانٹ نگار تھا۔ اس دور میں جہاں اس شاہد رعنا کے ایسے بے شمار دیوانے گریباں چاک نظر آتے ہیں، جن کا نہ جب کوئی پوچھنے والا تھا اور نہ اب کوئی نام لینے والا ہے۔ وہیں سڈنی، اسپنسر اور شیکسپیر جیسے عظیم الشان اور مایۂ ناز شاعر اس کے حسن دلفریب کے والہ و شیدا نظر آتے ہیں۔ ان فنکاروں نے اس کے گیسوؤں میں اپنی شانگی سے سیکڑوں دلربا خم پیدا کیے اور اس کے حسن کو چار چاند لگا کر اوجِ کمال پر پہنچا دیا۔ عہد ایلزبیتھ کی سانٹ نگاری دراصل انھیں تین مرکزی کرداروں کی داستان لطیف ہے۔ باقی شعراء اس داستان کے ثانوی کرداروں کی حیثیت رکھتے ہیں، جن میں ڈینیئل (Daniel)، ڈرٹین (Drayton) اور کانسٹیبل (Constable) کس قدر نمایاں ہیں، اس دور کی سانٹ نگاری کی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں منفرد سانٹوں کے بجائے سانیٹ سلسلے (Sonnet Sequences) لکھے گئے، جن کا موضوع حسن وعشق تھا

اور ان سلسلہ وار سانٹوں کی مخاطب ایک حقیقی یا خیالی محبوبہ ہوتی تھی۔ یہ عشق عموماً روایتی انداز کا ہوتا تھا اور اس سلسلے میں پیش کیے گئے جذبات خلوص و صداقت سے عاری ہوتے تھے البتہ اس دور کے سانٹ غنائیت و موسیقیت سے لبریز ہیں۔

عہدِ الیزبیتھ کے بعد سے سترہویں صدی کے وسط تک کا زمانہ سانٹ کی غیر مقبولیت کا زمانہ ہے، لیکن کچھ ہی عرصہ بعد شاعرِ اعظم ملٹن نے اس صنف کو نہ صرف حیاتِ نو عطا کی بلکہ حیاتِ جاوید بھی بخشی ملٹن نے سانٹ کی پٹرارکی فارم کو پھر سے رائج کیا۔ ملٹن ہی پہلا شاعر تھا جس نے سانٹ سلسلوں کا سلسلہ منقطع کر کے مفرد سانٹوں کی روایت قائم کی لیکن ملٹن کا اصل اور اہم ترین کارنامہ سانٹ کی موضوعاتی وسعت ہے۔ اس نے سانٹ کو حسن و عشق کی محدود فضا سے نکال کر اسے ذاتی حالات اور اہم ملکی واقعات کے اظہار کا ذریعہ بنایا۔ اس کے سانٹ اس کے دل کی آواز ہیں جو براہ راست دل پر اثر کرتے ہیں۔

ملٹن کے بعد سانٹ پھر ایسی گہری نیند سویا کہ مکمل طور پر بیدار ہونے میں اسے تقریباً ڈیڑھ سو سال کی طویل مدت لگ گئی، جبکہ ورڈسورتھ نے ملٹن ہی کے زیرِ اثر سانٹ نگاری کی ابتدا کی، ملٹن اور ورڈسورتھ کے درمیانی عرصہ میں کسی بھی بڑے شاعر نے اس کی طرف توجہ نہ کی۔ چند چھوٹے موٹے شاعر اس بجھتے ہوئے دیے کی لو بڑھاتے رہے۔ سانٹ سے ورڈسورتھ کی دلچسپی ۵۲۳ سانٹوں کی کثیر تعداد کی شکل میں ہمارے سامنے ہے۔ انگریزی سانٹ کی پوری تاریخ میں کسی ایک شاعر نے اتنے سانٹ نہیں لکھے۔ ظاہر ہے کہ اتنے بڑے ذخیرے میں سبھی چیزیں یکساں نہیں ہو سکتیں۔ اس میں بہت سے سنگریزے ہیں لیکن جواہرات کی تعداد بھی کم نہیں۔ ملٹن کی طرح ورڈسورتھ نے بھی پٹرارکی سانٹ کو اپنایا اور ملٹن سے زیادہ اس کے اصولوں کی پابندی کی۔ موضوعات کے سلسلے میں جس کام کی ابتدا ملٹن نے کی تھی اسے ورڈسورتھ نے انجام تک پہونچا دیا۔ اس نے سانٹ کو ہر قسم کے خیالات، جذبات اور حالات کی نمائش کا ذریعہ بنایا۔ موضوعات کا جتنا تنوع ورڈسورتھ کے سانٹوں میں

ملتا ہے اس کی نظیر کہیں اور نظر نہیں آتی۔ اس رنگا رنگی اور فنکاری کی یہ برکت ہے کہ ورڈسورتھ کا تقریب قریب تمام بہترین شعری سرمایہ ان سانٹوں میں موجود ہے۔ ان میں شخصی، سیاسی، تہذیبی منظری (Nature Sonnets) ہر قسم کے سانٹ شامل ہیں۔ رومانی شعراء میں ورڈسورتھ کے علاوہ کولرج اور شیلی نے بھی سانٹ لکھے ہیں لیکن ان میں کوئی خاص بات نہیں۔ ورڈسورتھ کے بعد جس شاعر کے سانٹ اعلیٰ فنکاری اور بلند پایہ شاعری کا نمونہ ہیں وہ کیٹس ہے۔ کیٹس کے سانٹوں کی حسن کاری بڑی دیدہ زیب اور نظر فریب، دلپذیر اور روح پرور ہے۔ انیسویں صدی کے نصف آخر میں مسز براؤننگ، ڈی۔جی۔ روزیٹی، رابرٹ برجیز نے سانٹ سلسلوں کی شکل میں سانٹ پیش کئے۔ اِن شعراء کے علاوہ اس زمانے میں کچھ اور شعراء نے بھی سانٹ لکھے ہیں۔ ان میں روزیٹی کی بہن کرسٹینا روزیٹی، میتھیو آرنلڈ، میریڈیتھ، سوئنبرن، جی۔ ایم۔ ہاپکنس وغیرہ شامل ہیں۔

بیسویں صدی انگریزی سانٹ کے انحطاط و زوال کا زمانہ ہے۔ حالانکہ اس صدی کے پہلے تیس برسوں میں کچھ شعراء نے سانٹ نگاری کی روایت کو کسی حد تک قائم رکھا لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ سانٹ روزیٹی بھائی بہن کے ساتھ ختم ہوگیا۔ اس کے کئی اسباب ہیں، لیکن اس کا اصل اور بنیادی سبب آج کے دور کی سائنسی اور صنعتی ترقی ہے جس کی گوناگوں مصروفیات کے طفیل بے اطمینانی اور انتشار کی فضا ہر قسم کی شاعری کے لئے بالعموم اور غنائی شاعری کے لئے بالخصوص ناسازگار رہی ہے۔ یہ ماحول سانٹ جیسی صنف کے لئے اور بھی خلاف ہے جو غنائیت و داخلیت کے ساتھ فنکارانہ ریاضت کی بھی متقاضی ہے۔ پھر بھی بیسویں صدی میں جن شعراء نے سانٹ کو کسی نہ کسی روپ میں قائم رکھا وہ ٹامس ہارڈی، لارڈ الفریڈ ڈگلس، جان میسفیلڈ، روپرٹ بروک، ولفریڈ اوین، رابرٹ گریوز وغیرہ ہیں۔ ان میں سب سے نمایاں مقام روپرٹ بروک کا ہے۔ ان شعراء کے بعد انگریزی سانٹ عدم توجہی کا شکار ہوکر عملی طور پر ختم ہوگیا۔

انگریزی سانیٹ کے ارتقا کے اس اجمالی جائزے سے اس بات کی طرف توجہ دلانا مقصود ہے کہ انگریزی میں سانیٹ اٹلی سے آیا اور اس کی حیثیت ہمیشہ ایک جداگانہ صنفِ سخن کی رہی۔ شعرا نے اس صنفِ سخن کے اصولوں کی پابندی اور اس کے فنی تقاضوں کی تکمیل کی حتی الامکان کوشش کی۔ ان اصولوں اور پابندیوں سے انحراف کو کبھی پسند نہیں کیا گیا۔ انگریزی شاعری کے مزاج کے مطابق اگر اس میں کبھی تبدیلیوں کی ضرورت محسوس بھی کی گئی تو یہ تبدیلیاں اپنی جگہ خود ایک روایت بن گئیں اور نئے وضع شدہ اصولوں کا اسی طرح اہتمام کیا گیا جو اس کی بنیادی شکلوں کے ساتھ روا رکھا گیا تھا۔ اس طرح ان تبدیلیوں کے باوجود اس کی حیثیت ہمیشہ ایک جداگانہ صنف شاعری کی رہی۔ اردو میں صورت حال اس سے مختلف ہے۔ یہاں سانیٹ انگریزی شاعری کے اثر سے داخل ہوا، لیکن ایک صنفِ سخن کی حیثیت سے نہیں، بلکہ اس کی پیشکش اردو شاعری میں ہیئت کے ایک نئے تجربے کی حیثیت سے ہوئی۔ یہ نیا تجربہ جدت طرازی کی اسی تحریک کا ایک سلسلہ ہے جس کی ابتدا شعوری طور پر حالی اور آزاد کے ہاتھوں وسعتِ مضامین کی صورت میں اور شرر و اسمٰعیل اور بیسویں صدی کے جدت پسند شعرا کے یہاں انگریزی کے براہ راست اثر سے ہیئت میں تبدیلیوں کی شکل میں ہوئی تھی۔ انیسویں صدی کی آخری دہائی اور بیسویں صدی کے ابتدائی چند برسوں میں اردو شاعری میں ہیئت کے نئے تجربوں کا یہ رجحان خاصا زور پکڑ چکا تھا۔ اور اب قدیم اصناف سخن کے دوش بدوش انگریزی نظموں کی طرز پر طبعزاد نظمیں اور انگریزی نظموں کے منظوم ترجمے بھی نمایاں طور پر نظر آنے لگے تھے۔ حسرت موہانی جیسے خالص غزل گو شعرا بھی اس روش سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔ حسرت موہانی کے کلام کے اس حصہ میں جسے انھوں نے مجموعۂ خرافات کہہ کر یکسر نظرانداز کر دیا" چند ایسی نظمیں بھی شامل ہیں جنھیں ہیئت کے تجربوں کی کامیاب مثال کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے۔ اس سلسلہ کی ایک دلچسپ بات یہ ہے کہ حسرت موہانی کی

دو نظمیں "بربطِ سلمٰی" (مطبوعہ مخزن، مئی ۱۹۰۱ء) اور "ترانۂ محبت" (مطبوعہ مخزن، اکتوبر ۱۹۰۱ء) نہ صرف یہ کہ انگریزی نظموں کی طرز پر کامیابی کے ساتھ لکھی گئی ہیں بلکہ ان میں سانٹ کی تکنیک سے کافی مماثلت پائی جاتی ہے۔ دو ایک مصرعوں کی کمی بیشی اور قوافی کی ترتیب میں معمولی سی رد و بدل کے بعد یہ نظمیں سانٹ کی شکل اختیار کر سکتی ہیں۔ نئے شعراء کی جدت پسندی نے جو ہیئت کے نت نئے تجربوں کی شکل میں ظاہر ہو رہی تھی اردو شاعری کو نئے امکانات سے روشناس کرایا اور اس کو نئی نئی شکلوں سے متعارف کرایا۔ انھیں نئی شکلوں میں سے سانٹ بھی ایک ہے جس کی تخلیق و ترویج کسی ادبی تحریک کی نہیں بلکہ انفرادی تجربے کی مرہونِ منت ہے۔

اردو میں سب سے پہلا سانٹ قاضی احمد میاں اختر جوناگڑھی نے نظم کیا[1] جو "شہرِ خموشاں" کے عنوان سے "الناظر" لکھنؤ، نومبر ۱۹۱۲ء میں شائع ہوا۔ یہی سانٹ کچھ ترمیموں کے بعد شاعر کے مجموعۂ نظم "لمعاتِ اختر" (مطبوعہ ۱۹۲۸ء) میں شائع ہوا۔ یہ سانٹ بہت معمولی فرق کے ساتھ پٹرارک کی تکنیک میں ہے، اس کے بعد اسی تکنیک میں کچھ زیادہ فرق کے ساتھ ن۔ م۔ راشد نے ایک سانٹ بعنوان "زندگی" لکھا جو "ہمایوں" لاہور، اپریل ۱۹۳۲ء میں راشد وحیدی کے نام سے شائع ہوا۔ اس کے بعد بشمول اختر شیرانی چند اور شعراء بھی سانٹ نگاری کی طرف متوجہ ہوئے۔ سانٹ کے اس ابتدائی دور میں دو تین باتیں قابلِ ذکر ہیں۔ اس دور میں سانٹ کی ایک نئی ہیئت کا وجود ہوا جو بعد میں اردو سانٹ کی معیاری ہیئت قرار پائی۔ یہ شیکسپیری سانٹ ہی کی ایک بدلی ہوئی شکل ہے۔ شیکسپیری سانٹ کی ترتیب قوافی یہ ہے " اب اب، ج د ج د، ہ و ہ و،

---

[1] تفصیلات کے لئے ملاحظہ فرمائیے راقم الحروف کا مضمون "اردو کا سب سے پہلا سانٹ" مطبوعہ "ہماری زبان" علی گڑھ، ۲۲ مارچ ۱۹۶۹ء ۔ ح۔ ک

نذ" جبکہ اس نئی ہیئت کی ترتیب قوافی "اب ب ا، ج د د ج، ہ و و ہ، ز ز" ہے یعنی جبکہ شیکسپیری سانٹ کے ہر مربع (Quatrain) میں پہلا مصرعہ تیسرے مصرعہ کا اور دوسرا مصرعہ چوتھے مصرعہ کا ہم قافیہ ہوتا ہے، اس کے مربعوں میں پہلا مصرعہ چوتھے مصرعہ کا اور دوسرا مصرعہ تیسرے مصرعہ کا ہم قافیہ ہوتا ہے۔ آخری دو مصرعے شیکسپیری سانٹ ہی کی طرح ہم قافیہ ہوتے ہیں۔ اس ہیئت کی اولین مثال روشن لال نعیم کا سانٹ "پریتم کی یاد" مطبوعہ سالنامہ "سروش" لاہور ۱۹۳۲ء ہے۔ چونکہ اردو میں سانٹ عموماً اسی طرز کے مطابق لکھے گئے ہیں، اس لئے "انگریزی سانٹ" اور اطالوی یا پٹرارکی Italian or Petrarchan سانٹ کی طرح تکنیکی اعتبار سے اسے "اردو سانٹ" کا نام دیا جا سکتا ہے۔ اس دور میں خالص شیکسپیری طرز کے مطابق بھی حسن لطیفی کا سانٹ سالنامہ "نیرنگ خیال" لاہور، ۱۹۳۴ء میں منظر عام پر آیا۔ شیکسپیری طرز میں اردو میں غالباً یہ سب سے پہلا سانٹ ہے۔

بہر حال سانٹ کے اس ابتدائی دور میں یعنی ۱۹۱۹ء کے بعد کے کچھ برسوں میں چند شعراء انفرادی طور پر سانٹ نگاری کے تجربے کرتے رہے۔ ان کی کوششیں منتشر تھیں۔ وہ کسی تحریک کے ماتحت نہ تھیں۔ ذاتی طور پر بھی کسی شاعر نے اس صنف پر خصوصی اور مسلسل توجہ نہ کی، سوائے اختر شیرانی کے، جن کے سانٹ تقریباً ۱۹۳۲ء سے "نیرنگ خیال" کے مختلف شماروں میں شائع ہوتے رہے۔ اس دور میں ایک سانٹ "ایک نوجوان بت تراش کی آرزو" (مطبوعہ سالنامہ نیرنگ خیال ۳۲ء) کو چھوڑ کر اختر نے اپنے تمام سانٹ مندرجہ ذیل ترتیب قوافی کے تحت نظم کئے ہیں۔

"اب ب ا، اب ب ا/ ج د د ج، ، ،"

بنیادی طور پر یہ ہیئت پٹرارکی سانٹ کی ہے۔ مثمن (Octave) کی ترتیب قوافی بالکل وہی ہے۔ مسدس (Sestet) کی ترتیب قوافی مختلف ہے۔ اس

میں آخری دو ہم قافیہ مصرعوں کی بیت اسے وایٹ کے سانٹوں سے مماثل کرتی ہے۔ لیکن اس سے پہلے کے چار مصرعوں میں دو نئے قافیوں کی ترتیب، جو مثمن کے مربعوں کی ترتیب کے مطابق ہے، اختر کی ایجاد ہے۔ یہ اختر شیرانی کی مرغوب ہیئت ہے۔ اور اس کے بکثرت و باسلیقہ استعمال میں کوئی ان کا شریک نہیں۔ اس لحاظ سے اس طرز کے سانٹ کو شیرانوی سانٹ کہنا نامناسب نہ ہوگا۔

اردو سانٹ نگاری کی تاریخ میں اختر شیرانی وہ واحد شاعر ہیں جو اپنی عمر کے آخری ایام تک سانٹ لکھتے رہے۔ گو ان کی عمر شاعری اور مجموعہ ہائے کلام کے اعتبار سے ان کے سانٹوں کی تعداد بہت کم ہے۔ اِن کے کلیات میں کل تیس سانٹ ہیں، لیکن ان کو یہ فخر حاصل ہے کہ انھوں نے دیگر شعراء کو متاثر کیا اور وقتاً فوقتاً اپنے سانٹوں کے نمونے پیش کر کے انھوں نے دوسروں کو اس راہ پر لگا دیا۔ ان کے اثر سے اس میدان میں کئی اچھے اضافے ہوئے۔ تقریباً ۱۹۳۵ء سے ۱۹۴۶ء تک کا زمانہ اردو سانٹ کے فروغ کا زمانہ ہے۔ خاص طور سے ۱۹۳۹ء سے ۱۹۴۲ء تک کی مدت میں اس صنف کو نسبتاً زیادہ مقبولیت حاصل ہوئی۔ اس زمانے میں اختر شیرانی کے تیرہ۱۳ سانٹ جدید طرز کی دیگر نظموں کے ساتھ ایک مجموعۂ "شہرستان" (مطبوعہ ۱۹۴۱ء) کی شکل میں شائع ہوئے۔ بعد میں یہ سانٹ کچھ اور سانٹوں کے ساتھ اختر شیرانی کے دوسرے مجموعوں میں بھی شامل ہوئے۔ اختر شیرانی نے جو سانٹ بعد میں لکھے ان میں اور ان کے ابتدائی سانٹوں میں ایک نمایاں فرق یہ نظر آتا ہے کہ وہ اپنی مخصوص فارم کو ترک کر کے "اردو سانٹ" کی نئی ہیئت اختیار کرتے ہیں۔ ان کے آخری مجموعۂ کلام "شہرود" کے ایک سانٹ کو چھوڑ کر باقی سب سانٹ اسی نئی ہیئت کے مطابق ہیں۔ اختر شیرانی کے سانٹ ان کی رومانیت کے لطیف مظاہرے ہیں۔ حسن و عشق ان کا موضوع ہے غنائیت و نغمگی ان کی جان ہے۔

۱۹۴۱ء ہی میں ن۔م۔ راشد کی "ماورا" منظر عام پر آئی۔ اس کے ابتدائی صفحات

میں سات سانٹ بھی شامل ہیں (ان میں راشد کا سب سے پہلا سانٹ "زندگی" مطبوعہ "ہمایوں" اپریل ۱۹۳۲ء شامل نہیں ہے) راشد کے سانٹوں میں وہ شگفتگی اور رنگینی تو نہیں جو اختر شیرانی سے مخصوص ہے لیکن فنی اور تکنیکی اعتبار سے انھیں اختر کے سانٹوں پر فوقیت حاصل ہے۔ راشد نے اس صنف کو برتنے میں جس سلیقہ مندی اور چابک دستی کا ثبوت دیا ہے اس کی مثال بہت کم دیکھنے میں آتی ہے۔ انھوں نے اردو میں سانٹ کی مروجہ شکلوں کا احترام ضرور کیا لیکن اس سے زیادہ انھوں نے سانٹ کی اصل اور بنیادی شکل یعنی پٹرارکی سانٹ کی پابندی کو ملحوظ رکھا ہے "ماورا" کے سات میں سے چار سانٹ اسی طرز کے مطابق ہیں۔ فنکارانہ پختگی کے ساتھ ساتھ یہ چند سانٹ موضوعات کے تنوع اور انداز کے اچھوتے پن کی بڑی اچھی مثال پیش کرتے ہیں اور سب سے بڑی بات یہ ہے کہ ان سانٹوں میں ایک کھلی فضا کا احساس ہوتا ہے، جو راشد کی عام شاعری میں مفقود ہے۔ یہاں وہ گھٹن، کوفت اور بیزاری محسوس نہیں ہوتی، جو ان کی دوسری نظموں میں ہمارے دل و دماغ پر طاری ہوتی ہے، صرف پہلا سانٹ "انسان" ایسا ہے جس میں کامل مایوسی اور ناامیدی کی فضا پائی جاتی ہے۔ ان "پابند قافیہ" نظموں میں وہ الجھاؤ اور پیچیدگی نہیں جو ان کی ان آزاد نظموں میں ہے۔ جن میں قافیہ کا جوا اُتار پھینکا گیا ہے۔

آئندہ سال یعنی ۱۹۴۲ء میں ایک غیر معروف شاعر شائق وارثی بریلوی کے سانٹوں کا مجموعہ "نغمات" صدیق بکڈپو لکھنؤ سے شائع ہوا۔ "نغمات" نہ صرف اردو میں سانٹوں کا پہلا مجموعہ ہے[1]

---

[1] کچھ لوگ اختر شیرانی کے مجموعہ "شہرستان" کو سانٹوں کا پہلا مجموعہ کہتے ہیں۔ لیکن صرف تیرہ سانٹوں کے ساتھ شامل دیگر نظموں کے پیش نظر اسے سانٹوں کا مجموعہ کہنا کسی طرح درست نہیں۔ مفصل بحث راقم الحروف کے مضمون "اردو سانٹوں کا سب سے پہلا مجموعہ" مطبوعہ "ہماری زبان" ۲۲ جولائی ۱۹۶۷ء میں ملاحظہ فرمائیے۔ ح۔ک

بلکہ اسے یہ امتیاز بھی حاصل ہے کہ اس کا کوئی بھی سانٹ اردو کی خود ساختہ شکلوں میں نہیں ہے
اس مجموعے کے باون سانٹوں میں سے تین سانٹ پٹرارک کی طرز میں ہیں، باقی تمام سانٹ شیکسپیری
نظام میں لکھے گئے ہیں۔ دونوں صورتوں میں ترتیب قوافی کی پوری پابندی کی گئی ہے اس طرح
یہ مجموعہ اصل کے مطابق سانٹ لکھنے کی اردو میں سب سے پہلی مستقل کوشش ہے اور یہ
کوشش بہت کامیاب ہے۔ "نغمات" کے سانٹوں میں اگرچہ گہرائی نہیں لیکن ان کی سادگی
بڑی دلکش ہے۔ اس میں بڑی لطافت ہے۔ روانی، تسلسل اور ترنم، جو اس صنف کی
فطری خصوصیات ہیں، ان سانٹوں میں بکثرت پائی جاتی ہیں۔ اور ان کے استعمال میں صرف
اختر شیرانی ہی کو شائق وارثی پر فوقیت حاصل ہے۔ نرم اور سبک الفاظ کا انتخاب کیا گیا ہے
اور انھیں سلیقے سے ترتیب دیا گیا ہے۔ ان سانٹوں میں جذبات و محسوسات کی شائستگی کے
مظاہرے نظر آتے ہیں اسی طرح "نغمات" کے سانٹوں کو یہ امتیاز بھی حاصل ہے کہ یہ اردو
سانٹ نگاری میں منظری شاعری (Nature Poetry) کی، جس کی اردو شاعری
میں بھی عام طور پر بڑی کمی ہے، واحد مثال ہیں۔

ان سانٹ نگاروں کے علاوہ اس زمانے میں کچھ شعراء کے اکا دکا سانٹ "ہمایوں"
"ساقی" "عالمگیر" وغیرہ رسالوں کے صفحات پر بکھرے ہوئے نظر آتے ہیں۔ ان اتفاقی سانٹ
نگاروں (Casual Sonneteers) میں احمد ندیم قاسمی، اختر ہوشیارپوری،
طفیل ہوشیارپوری، تابش صدیقی، منوہر لال ہادی وغیرہ شامل ہیں۔ بہر حال اس زمانے
(۱۹۱۵ء تا ۱۹۴۷ء) کو اردو سانٹ کا عہد شباب کہا جا سکتا ہے۔ حالانکہ اس دور میں
بھی اس صنف کو وہ قبول عام نہ ملا کہ یہ دوسری اصناف سخن کو پس پشت ڈال دیتی، پھر بھی
اس زمانے میں اس میں جو خوشگوار اضافے ہوئے ان کی بدولت اردو شاعری کی تاریخ میں
اس کے لئے ایک مقام ضرور بن گیا۔

۱۹۴۷ء کے بعد کا زمانہ اردو سانٹ کے زوال کا زمانہ ہے۔ حالانکہ شعراء سے

آج تک کی مدت میں کچھ شعراء اپنی جدت طبع کے اظہار کے لئے کبھی کبھی سانٹ لکھتے رہے ہیں اور اب بھی لکھ رہے ہیں لیکن اختر شیرانی کے آخری ایام کے ساتھ اردو سانٹ کی مقبولیت کے دن بھی پورے ہو گئے۔ اس عرصہ میں سانٹ نگاری پر بطور خاص اور مسلسل توجہ دینے کی صرف ایک مثال نظر آتی ہے اور وہ ہے عزیز تمنائی کے سانٹوں کا مجموعہ "برگ نوخیز"۔

اردو سانٹوں کے اس دوسرے مجموعے میں، جسے لاعلمی کی بنا پر "اردو زبان میں سانیٹ کا پہلا مجموعہ" کہکر پیش کیا گیا ہے، کل ایک سو انیس[۱] سانٹ ہیں۔ اس تعداد کی بدولت شاعر کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ اب تک اردو میں اس سے زیادہ سانٹ کسی شاعر نے نہیں لکھے ہیں۔ یہ سانٹ واقعات کے تنوع اور مضامین کی رنگارنگی کی بہترین مثال ہیں۔ ان میں خیالات و جذبات کی پیشکش میں جس خلوص کا مظاہرہ کیا گیا ہے وہ قابل قدر ہے۔ ان سانٹوں کے ذریعہ ہمارے سامنے ایک ایسا شاعر آتا ہے جس کے پاس بقول پروفیسر احتشام حسین "ایک سوچنے والا ذہن اور محسوس کرنے والا دل موجود ہے[۱]"۔ ذہن و دل کے اس اتحاد نے فکر و جذبہ کی آمیزش کا بڑا اچھا نمونہ پیش کیا ہے۔ لیکن فنی اعتبار سے ان کی جدت طرازی کی لے اس حد تک بڑھ گئی ہے کہ سانٹ کا مزاج اس کا متحمل نہیں ہو سکتا۔ اس جدت طرازی کی دھن میں عزیز تمنائی نے سانٹ کی روایات کو یکسر نظر انداز کر دیا ہے۔ ان کے سانٹ ترتیب قوافی کی سولہ[۲] مختلف شکلوں میں ظاہر ہوئے ہیں۔ ان میں سب سے زیادہ تعداد ان سانٹوں کی ہے جو "مروجہ اردو سانٹ" کی تکنیک میں لکھے گئے ہیں لیکن بڑی حیرت کی بات ہے کہ پورے مجموعے میں ایک بھی سانٹ اس کی مستند شکلوں (پیٹرارکی اور شیکسپیری) کے مطابق نہیں ہے۔ اس صنف کی دوسری فنی خصوصیات کا بھی لحاظ نہیں رکھا گیا ہے۔ اس طرح یہ سانٹ فنکارانہ خامیوں اور شاعرانہ خوبیوں کا اجتماع ضدین پیش کرتے ہیں۔

۱۔ پیش لفظ "برگ نوخیز"

جیسا کہ پہلے کہا گیا، ۱۹۴۷ء کے بعد کے زمانے میں عزیز تمنائی کے علاوہ کسی شاعر کے یہاں سانٹ نگاری کی مسلسل اور منظم کوشش نہیں پائی جاتی۔ جو شعراء وقتاً فوقتاً سانٹ لکھتے رہے ہیں ان میں بھی مشہور و معروف خال خال ہیں۔ بہر حال ان سانٹ نگاروں میں آزاد صدیقی، عمیق حنفی، بل کرشن اشک، نرلیش کمار شاد، عزیز اندوری، نصیر پرواز، حق ابروی چھترپوری، شمیم ہاشمی، محمود رضوی، وغیرہ شامل ہیں۔ خوشی کی بات ہے کہ بل کرشن اشک[1]، حق چھترپوری اور شمیم ہاشمی نے سانٹ نگاری میں اس صنف کی خصوصیات کو بہت کچھ ملحوظ رکھا ہے اور اصل کے مطابق سانٹ لکھنے کی کوشش کی ہے۔

اپریل ۱۹۶۶ء سے راقم الحروف نے بھی اس صنف میں طبع آزمائی شروع کی ہے چند سانٹ "شاعر"، "صبح نو"، "کتاب"، اور "ہماری زبان" میں شائع ہو چکے ہیں۔ ان سانٹوں کے محاسن یا معائب تلاش کرنا اہل نظر کا کام ہے۔ خود ستائی کے الزام کے پیش نظر خود میں ان کی شاعرانہ خصوصیات کے بارے میں لب کشائی کی جرأت نہیں کر سکتا، البتہ بالکل غیر جانبدارانہ طور پر ان کے فنی پہلو میں ان چند حقیر جدتوں کی طرف توجہ دلانا ضرور مقصود ہے جن کی مثال اس سے پہلے کہیں نظر نہیں آتی۔ میں نے سانٹ کی دونوں مستند ہیئتوں یعنی پٹرارکی اور شیکسپیئری طرز میں سانٹ لکھے ہیں اور کوشش یہ کی ہے کہ اس صنف کے تمام فنی تقاضوں کی حتی الامکان تکمیل ہو جائے۔ دونوں ہیئتوں میں ترتیب قوافی کی سختی سے پابندی کی ہے۔ اس صنف کی دوسری تکنیکی خصوصیات، جیسے جذبہ یا خیال کی پیشکش کا مخصوص انداز، وقفہ و گریز اور نقطۂ عروج وغیرہ کا اہتمام کرنے کی پوری کوشش کی ہے ان سب سے زیادہ توجہ کا مستحق ہے ایک بحر کا انتخاب، جس کی کی طرف اس سے پہلے کسی نے دھیان نہ دیا[1]، میں نے اپنے تمام سانٹوں کے لئے ایک بحر مخصوص کر لی

---

[1] بل کرشن اشک کے جو دو تین سانٹ میری نظر سے گزرے ہیں۔ وہ بھی ایک ہی بحر میں ہیں۔ ان کے تمام سانٹ میں نے نہیں دیکھے ہیں اس لئے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ محض ایک اتفاق ہے یا انھوں نے اپنے سانٹوں کیلئے ایک بحر مخصوص کر لی ہے۔ ویسے ان سانٹوں کی بحر بھی طویل ہے جو سانٹ کے لئے موزوں نہیں معلوم ہوتی۔ — ح۔ ک

ہے۔ "بحر رمل مثمن مخبون مقطوع" جس کا وزن ہے "فاعلاتن فعلاتن فعلاتن فعلن"۔ حسب ضرورت آخری رکن محذوف یا مقصور بھی کر لیا ہے یہ رواں اور مترنم بحر، جو نہ زیادہ طویل ہے اور نہ زیادہ مختصر، سانٹ کی صنف کے لئے نہایت موزوں ہے اور اس کی جملہ خصوصیات کو حسن و خوبی پیش کرنے میں بہت مددگار ثابت ہوتی ہے۔

اردو سانٹ کی اس مختصر اور منتشر داستان سے یہ بات واضح ہے کہ اردو میں سانٹ کا ذخیرہ نہ ہونے کے برابر ہے۔ بظاہر یہ بڑی حیرت کی بات ہے کہ انگریزی شاعری کی ایک زمانے کی یہ مقبول ترین صنف اردو میں قبولِ عام کا مقام حاصل نہ کر پائی، جبکہ ہم نے انگریزی ادب سے بہت کچھ حاصل کیا ہے۔ اس کے بدلتے ہوئے اثرات کو ہم نے بہت تیزی سے قبول کیا ہے۔ اس کے جواہرات سے اپنا خزانہ مالامال کرنے میں ہم نے کبھی کوتاہ دستی سے کام نہیں لیا۔ ہماری یہ حیرت اس وقت اور بڑھ جاتی ہے جب ہم دیکھتے ہیں کہ یہ مختصر فن پارہ بہت سی ایسی خصوصیات کا حامل ہے جو اردو شعر و سخن کے مزاج سے کافی مطابقت رکھتی ہیں۔ اپنے ایجاز و اختصار، لب و لہجہ، انداز و آہنگ، مواد و موضوع، "قوت قافیہ پیمائی" و "قدرت سخن گیری" کتنے ہی اعتبار سے یہ صنف اردو کی مقبول ترین صنفِ سخن غزل کی ہم مزاج اور ہم مذاق ہے۔ فنی اور شعری اعتبار سے انگریزی شاعری کی کوئی صنف غزل سے اتنی قریب نہیں جتنا سانٹ ہے۔

سانٹ کی ان خصوصیات کے باوجود شعراء کا اس صنف کو نظر انداز کرنا یا اس پر کوئی خاص توجہ نہ دینا واقعی حیرت انگیز ہے۔ پھر ایسا بھی نہیں کہ اردو میں ایسے شعراء کی کمی ہو جو انگریزی ادب سے کماحقہ واقفیت نہ رکھتے ہوں۔ خود غزل گو شعراء میں صف اول کے ایسے بہت سے شعراء ہیں جن کی انگریزی ادب اور اس کے مختلف شعبوں پر گہری نظر ہے۔ سانٹ کو وہ مقبولیت جس کا وہ مستحق تھا، نہ ملنے کا سب سے بڑا سبب یہ ہے کہ پوری سنجیدگی کے ساتھ اس صنف کو لکھنے اور دوسروں کی نظروں میں پسندیدہ بنانے کی شعوری کوشش

نہیں کی گئی۔ اس کی ترویج کسی تحریک کے تحت نہ ہوئی۔ اردو شاعری میں سانٹ کا وجود ہیئت کے ایک نئے تجربے کی حیثیت سے عمل میں آیا تھا اس کو ایک علیحدہ صنف سخن کی حیثیت سے، جس کی کچھ انفرادی خصوصیات ہیں، برتنے کی کوشش نہیں کی گئی۔ نتیجہ ظاہر ہے، آج اردو شاعری میں سانٹ کا کل سرمایہ ایک پرگو اور نادر الکلام غزل گو شاعر کی غزلوں کی تعداد سے زیادہ نہیں۔ اردو میں جو سانٹ ہیں ان میں بھی اصل نمونوں سے مطابقت بہت کم ہے۔ اسپنسری سانٹ کو نظر انداز کیا جا سکتا ہے کیونکہ انگریزی میں بھی سوائے اسپنسر کے کسی اور شاعر نے اس ہیئت کو استعمال نہیں کیا۔ پٹرارک کی سانٹ کی مثال بھی اردو میں شاذ ہے۔ اردو کے شعراء نے عام طور پر اس ہیئت کے مطابق سانٹ لکھے ہیں جسے ہم نے "اردو سانٹ" کا نام دیا ہے۔

جیسا کہ شروع میں ذکر کیا گیا سانٹ داخلی شاعری کی ایک صنف ہے اور فنی اعتبار سے یہ مغربی اصناف سخن میں مکمل ترین صنف تصور کی جاتی ہے۔ یہ بڑے تیکھے نقوش، سڈول جسم اور گٹھے ہوئے بدن کی مالک ہے۔ اس میں بڑا توازن و تناسب پایا جاتا ہے۔ یہ کسی طرح کا جھول برداشت نہیں کر سکتی اس کے ساتھ یہ بڑی نازک مزاج بھی ہے۔ ترنم و روانی، غنائیت و موسیقی اس کی جان ہیں اور جو بات بھی ان کے مانع ہو اس سے اس کا مزاج بگڑ جاتا ہے۔ جذبہ و احساس کی صداقت، جو داخلی شاعری کی بنیادی خصوصیت ہے، سانٹ کی روح ہے لیکن اس جذبہ کی پیشکش فنکارانہ ریاضت کی متقاضی ہوتی ہے۔ اس کی آمد تنہا، خود پسند اور بے لگام نہیں۔ وہ آورد کی رہنمائی میں قدم بڑھاتی ہے۔ فنکاری شاعری کی ظاہر ہوتی ہے۔ سانٹ کی تمام شاعرانہ خصوصیات، جنھوں نے اسے ایک منفرد مزاج اور جداگانہ انداز عطا کیا ہے، دراصل اس کی فنی خصوصیات ہی کا نتیجہ ہیں۔

سانٹ کے لئے چودہ[۱۴] ہموزن مصرعوں کی قید مقرر ہے۔ اس کا یہ اختصار اس میں کئی خصوصیات پیدا کرتا ہے ایجاز اس کا پہلا مطالبہ ہے۔ شاعر کو اپنی بات کم سے کم الفاظ میں

ادا کرنی ہوتی ہے۔ اسے ایسے الفاظ کا انتخاب کرنا پڑتا ہے جو وسیع المعنی ہوتے ہوئے
شاعر کے مفہوم و مدعا پر محیط ہوں اور ساتھ ہی ساتھ اتنے سبک، مترنم، خوشنما اور خوش آئند
ہوں کہ نظم کی روانی و تسلسل، حسن و دلکشی اور سحرکاری و اثر انگیزی کا نہ صرف ساتھ دے سکیں
بلکہ ان میں اضافہ کا باعث ہوں۔ وہ نہ صرف اس کے مزاج سے ہم آہنگ ہوں بلکہ اس
کے آہنگ کو کیفیت و لطافت بخشنے والے ہوں۔ یہ جامعیت ایسی رمزیت کی متقاضی
ہوتی ہے جس میں ابہام اور پیچیدگی نہ ہو بلکہ اس میں ایسے اشاروں کنایوں میں بات
کہی گئی ہو جسے سمجھنے والے سمجھ کر اس سے لطف اندوز ہو سکیں۔ سانٹ میں بہترین الفاظ
نگینوں کی طرح جڑے ہوتے ہیں جو اپنی آب و تاب سے نگاہوں کو خیرہ کر دیتے ہیں اور
اپنی قدر و قیمت سے دل کو مسخر کر لیتے ہیں۔ قوافی کے انتخاب میں بھی اسی اصول کا لحاظ رکھنا
پڑتا ہے اور ان کے حسنِ ترتیب میں بڑی نزاکتِ فن سے کام لینا پڑتا ہے لیکن جب
ایک مرتبہ اس مشکل پر قابو پا لیا جاتا ہے تو نتیجہ بڑا خوشگوار اور بہت سکون و اطمینان
اور راحت و مسرت کا باعث ہوتا ہے۔ سانٹ میں نظم کئے جانے والے رواں اور مترنم
قافیے اس میں شعریت و غنائیت پیدا کر کے اس کے اثر کو اور ابھار دیتے ہیں۔ اور اس
کے تاثر کو اور شدید کر دیتے ہیں۔ وہ اس کے مختلف مصرعوں میں ایک ربط پیدا کرتے
ہیں۔ اور اس طرح نظم کی روانی و تسلسل کے لئے ایک بڑا سہارا بن جاتے ہیں۔ یہ تمام
باتیں مل کر سانٹ کی وحدتِ خیال اور وحدتِ اثر کا باعث بنتی ہیں اور اس طرح وہ
ایک مربوط کل (Compact Whole) کی شکل اختیار کر لیتا ہے جو اپنی صورت و
سیرت، انداز و مزاج ہر اعتبار سے بڑی لطیف اور دلکش ہوتی ہے۔ جذبہ یا خیال کی
پیشکش کا انداز بھی بڑا حسن کارانہ ہوتا ہے اور جب یہ نقطۂ عروج بن کر ابھرتا ہے تو
جادو کا سا کام کرتا ہے۔ وحدتِ خیال، جو سانٹ کے لئے لازمی شرط ہے، وحدتِ اثر
پیدا کرتی ہے اور یہ وحدتِ اثر دیرپا دلکشی و رعنائی کا باعث ہوتی ہے۔

جہاں تک موضوعات کا تعلق ہے، سانٹ کا بنیادی موضوع، داخلی شاعری کی تمام اصناف کے مطابق حسن وعشق ہے لیکن وہ داخلی جذبات واحساسات سے لے کر خارجی مشاہدات وواقعات تک ہر قسم کے موضوعات ومضامین کو کامیابی سے پیش کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے لیکن ان مضامین کو سانٹ کے مزاج سے ہم آہنگ کرنا پڑتا ہے اس لئے وضاحت و تشریح کے مقابلہ میں اسی ایجاز واختصار اور رمزیت وایمائیت سے کام لینا پڑتا ہے جس کا اوپر ذکر کیا گیا۔ موضوعات بذات خود کیسے ہی ہوں ان میں غنائیت وموسیقیت کی روح سمونی پڑتی ہے۔ مضامین چاہے داخلی ہوں یا خارجی، سب کا انداز بیان داخلیت لئے ہوئے ہوتا ہے۔ یہاں مشاہدات جذبات بن کر اور حالات وواقعات تاثرات ومحسوسات بن کر نمایاں ہوتے ہیں۔ سانٹ کی یہ داخلیت، جس کا ظہور مختلف شکلوں میں ہوتا ہے۔ اور جو اس کی دیگر خصوصیات پر چھائی رہتی ہے، اسے وہ جمالیاتی انداز بخشتی ہے جس کی بدولت شاعری کو فنون لطیفہ میں ممتاز ترین مقام حاصل ہے۔ سانٹ کی یہ منفرد خصوصیات اسے بیک وقت شاعری وصناعی کا حسین ترین مرقع بناتی ہیں اور اسی لئے اسے انگریزی شاعری کی مکمل ترین صنف سمجھا جاتا ہے۔

جب ہم اردو سانٹ پر انگریزی سانٹ کے مقابلے میں نظر کرتے ہیں تو وہ ہمیں ہر اعتبار سے کم حیثیت نظر آتا ہے۔ سانٹ کی دیگر فنی وشعری خصوصیات کا تو کیا ذکر، اردو شعراء عام طور پر اس کا مزاج ہی نہیں پہچان سکے ہیں۔ انھوں نے اسے چودہ[۱۴] مصرعوں پر مشتمل ایک نظم سمجھتے ہوئے جس طرح چاہا استعمال کیا۔ اردو سانٹوں میں جذبے کی شدت، احساس کی نزاکت، خیال کی لطافت اور زبان کی جامعیت کا عام طور پر فقدان ہے۔ اسی طرح وہ "ایجاز واعجاز" رمزیت وایمائیت، شعریت وغنائیت سے بھی عام طور پر محروم ہیں۔ بہت کم مثالیں ایسی نظر آتی ہیں جن میں ان نزاکتوں کا لحاظ رکھا گیا ہو۔ ان پہلوؤں کے کمزور ہونے کا نتیجہ ہوا ہے کہ اردو سانٹوں میں داخلیت نمایاں نہ ہو سکی۔

اردو سانٹوں کا تکنیکی پہلو اور بھی کمزور ہے اردو شعرا اس صنف کے تمام فنی تقاضوں کی تکمیل شاذ و نادر ہی کر پائے ہیں اول تو اردو میں سانٹ اس کی اصل ہیئتوں کے مطابق لکھے ہی بہت کم گئے ہیں جہاں یہ مطابقت پائی بھی جاتی ہے وہاں سانٹ کی دوسری ضروریات کو نظر انداز کر دیا گیا ہے۔

فنی اعتبار سے اردو سانٹ کی سب سے بڑی کمی یہ ہے کہ اس کے لئے آج تک کوئی ایک بحر مخصوص نہ ہو سکی۔ اطالوی شاعری کے علاوہ انگریزی اور فرانسیسی شاعری میں بھی اس کے لئے ایک بحر مخصوص ہے لیکن اردو شعرا کی نظر اس پہلو پر نہ جا سکی۔ اردو سانٹ نگاری کے کسی منظم تحریک کے تحت نہ ہونے کی وجہ سے اگر یہ ممکن نہ تھا کہ کسی ایک شاعر کی اختیار کردہ بحر کا ہر شاعر پابند ہو جاتا تو کم از کم یہ تو ممکن تھا کہ ہر شاعر اپنے لئے ایک بحر کا انتخاب کر لیتا۔ اس طرح نقل اصل کے کافی قریب آجاتی۔ اور اگر اختر شیرانی جیسا کوئی مقبول شاعر شروع ہی میں اس طرف دھیان دلاتا تو بہت ممکن تھا کہ دیگر زبانوں کے سانٹ کی طرح اردو سانٹ کے لئے بھی کوئی ایک بحر مخصوص ہو جاتی، جس طرح رباعی کے لئے مخصوص ہے۔

اردو سانٹ کی یہ تمام کمیاں اور خامیاں کچھ تو اردو سانٹ نگاری کے کسی منظم تحریک کے تحت نہ ہونے کی وجہ سے اس صنف کی تخلیق و ترویج میں شعوری کوشش کے اسی فقدان کا نتیجہ ہیں، جس کی طرف سطور بالا میں توجہ دلائی گئی ہے اور کچھ یہ اس تقلیدی ذہنیت کی دین ہیں جو بدقسمتی سے شروع سے آج تک اردو شاعری کا مقدر رہی ہے۔ اور جس کا شکار ہو کر لوگ شاعری کے فن سے ناواقف ہوتے ہوئے بھی محض فیشن کے طور پر شاعری کرتے ہیں۔ ان باتوں کا یہ اثر ہوا کہ اردو شعرا اپنے ایوان شاعری میں ایک نئی شکل پیش کرنے میں تو بلاشبہ کامیاب ہو گئے مگر اسے جو لباس پہنا کر پیش کیا گیا وہ نہ صرف یہ کہ اس کے اصل لباس سے مختلف تھا بلکہ اس میں بہت سے جھول بھی تھے۔ اس لئے وہ اس پر اتنا نہیں کھا جتنا کھلنا چاہیے۔

ان تمام باتوں کے باوجود یہ کہا جاسکتا ہے کہ جس طرح دیگر اصناف میں بری مثالوں کے ساتھ ساتھ اچھے نمونے بھی پائے جاتے ہیں۔ اسی طرح اردو سانٹ میں بھی اچھے نمونے کم سہی مگر مفقود نہیں ہیں۔ جن شعراء نے سوچ سمجھ کر اس صنف میں طبع آزمائی کی ہے انھوں نے اچھی اور قابل تعریف تخلیقات پیش کی ہیں۔

اُردو شاعری میں سانٹ کو کیا مقام حاصل ہوگا۔ اس کا فیصلہ تو بقول پروفیسر احتشام حسین "مستقبل کا مورخ ہی کرسکے گا"[۱۷۹] لیکن اس غیر یقینی کے باوجود، احتشام حسین صاحب ہی کے مشورہ کے مطابق "اس بات میں کوئی قباحت نظر نہیں آتی کہ اردو شعراء اس فارم کو بھی اظہارِ خیال کا ذریعہ بنائیں، محض نقالی کے طور پر نہیں بلکہ اپنی اپنی قوتِ تخلیق کو ایک پیکر عطا کرنے کے لئے[۱۸۰]" اگر ایسا ہوا تو کوئی وجہ نہیں کہ اردو میں سانٹ کو فروغ حاصل نہ ہو۔ اُردو میں اتنی وسعت اور گنجائش ہے کہ اس میں سانٹ اپنی اصل تکنیک کے مطابق اور تمام شاعرانہ خصوصیات کے ساتھ کامیابی سے لکھے جاسکتے ہیں۔ ضرورت ارادے اور کوشش کی ہے۔ اس صنف کی طرف اگر خلوص اور نیک نیتی سے توجہ کی جائے اور اسے نکھارنے اور سنوارنے کی دل سے کوشش کی جائے تو اس میں اتنی لطافت ہے کہ یہ یقیناً لوگوں کی نگاہوں کا مرکز بن سکتی ہے۔ سانٹ نگاری ایک مشکل فن سہی، مگر اتنا مشکل بھی نہیں کہ اس پر قابو نہ پایا جاسکے۔ اگر سانٹ کی تمام خصوصیات کو ذہن میں رکھ کر اسے لکھنے اور مقبول بنانے کی صحیح معنی میں کوشش کی گئی تو یہ اردو شاعری میں ایک گرانقدر اضافہ ہوگا۔

---

۱۷۹ پیش لفظ "برک نو خیز"۔

شعیب اعظمی

حضرت نظام الدین اولیاء کا علمی و ادبی ذوق

حضرت نظام الدین اولیاء رحمۃ اللہ علیہ کی شہرت تیرھویں صدی کے معروف اور محبوب ترین صوفی کی حیثیت سے ہے۔ اُن کی صوفیانہ شان نے سلاطین وقت کی سطوت کو ماند کر دیا تھا۔ ان کی بارگاہ کے حاضرین کے مقابلہ میں درباروں کی حاضری بے حیثیت ہو کر رہ گئی تھی۔ اُن کے زہد و تقویٰ نے جو پیمبرانہ شان پیدا کر لی تھی اُس نے بادشاہوں کو حاسد بنا دیا تھا۔ حضرت کے استغنا، توکل اور صبر و قناعت نے ایک زمانہ کو اپنا گرویدہ بنالیا اور اُن کی قیام گاہ غیاث پور (کلوکھری) کی بھیڑ کی خبر سن کر غیاث الدین تغلق نے انھیں دہلی چھوڑنے کا حکم دیا تھا مگر مشیت ایزدی نے "ہنوز دہلی دور است" کی الہامی پیشین گوئی سچ کر دکھائی[1]

صوفیائے کرام کی یہ عظمت فقط اُس عہد کی ہی رہینِ منت نہ تھی بلکہ اس کے تمام اکابرین صوفیاء کی جن کا سرا سعید ابی الخیر سے ملتا ہے اور حضرت نظام الدین اولیاء جیسے شمس و قمر ہی کی ذات پر شاید یہ شعر صادق آتا ہے:

---

[1] کئی دیگر محققین کی مانند پروفیسر حبیب نے بھی اس روایت کو مستند نہیں مانا ہے۔ ملاحظہ ہو ان کی آخری تصنیف "حضرت نظام الدین اولیاء" ص ۱۲۹

یک نفس بودن زپیشِ اولیا
بہتر از صد سالہ زہد و اِتقا

اور یہ صوفیا وہ نہ تھے جن کے بارے میں شاعرِ مشرق کو کہنا پڑا تھا :

سخرہ بہر کو دکان کو شدند

یہ وہ لوگ تھے جن کے قلوب روحانی جلا کے ساتھ دماغی ذوق وشوق کے تمام رموز و نکات سے آگاہ تھے اور دولتِ دینی کے ساتھ علم وفضل کی دولت سے مالامال اور شعر وسخن کی لذت سے آشنا تھے۔ اور جن کی ذات اور ذوق شعری پر محمود شبستری نے بے تکلف کہہ دیا تھا :

مرا از شاعری خود عار ناید
کہ در صد قرن چوں عطّار ناید

حضرت نظام الدین اولیاء بھی اُن متصوفین میں تھے جو تصوّف کے روحانی انعامات کے ساتھ ساتھ شعر وسخن کی رمزیت سے باخبر تھے۔ اُن کے مریدین میں اہل علم وفضل کا وہی عالم ہوتا تھا جو دربار شاہی میں اُمراء کا ہوتا تھا اور یہی سبب تھا کہ اُس عہد کے ممتاز سخن گو اور اہل کمال امیر خسرو، شاعر حسن سجزیؒ اور ممتاز مورخ ضیاء الدین برنی ان کے باریابین اور مصاحبین میں شمار کیے جاتے ہیں۔ خسرو کے معتقدانہ اور مدحیہ اشعار اور حسن سجزی کی "فوائد الفواد" کسی تعارف کی محتاج نہیں۔ اس کتاب کی سند اس سے زیادہ اور کیا ہوسکتی ہے کہ حضرت نے اپنی ریاضت اور عبادت کی معروفیت کے باوجود علمی مذاق کی بنا پر "فوائد الفواد" کے پورے مسودہ کو پڑھا اور اس کاوش پر

لہ ضیاء الدین برنی نے یہ لکھا ہے کہ امیر خسرو اور حسن کے تعلقات اُن کے توسط سے شروع ہوئے اور دونوں گھرانوں میں آمد و رفت کی وجہ اُن کی ذات تھی۔

حسن کی بہت افزائی بھی فرمائی[1] امیر خسرو کی محبت اور تعریف میں حضرت کے اشعار اور قطعات موجود ہیں جن کا ذکر اکثر و بیشتر ملتا ہے۔

حضرت نظام الدین اولیاء کی علمی حیثیت اپنی جگہ مسلم ہے۔ ان کے اساتذہ کا نام برنی کی "تاریخ فیروز شاہی" میں علائی دور کے علماء و فضلاء کی فہرست میں پایا جاتا ہے[2]۔ فوائد کے مصنف کے بقول انھوں نے علم حدیث کی سند لی تھی اور حریری کے چالیس مقامات بھی پڑھے تھے[3] عبدالرحمان چشتی مصنف "مرآۃ الاسرار" کی تحریر میں حضرت نظام الدین اولیاء کی فضیلت کا صحیح مرتبہ ان لفظوں میں ملتا ہے:

"رغبت بیشتر متعلمان و اشراف و اکابر کہ بخدمت شیخ پیوستہ بودند در مطالعہ کتب سلوک و سیر، صحائف احکام، طریقت مشاہدہ و مرشد و کتاب قوت القلوب و احیاء العلوم و عوارف و کشف المحجوب و شرح و تعریف رسالہ قشیریہ و مرصاد العباد و مکتوب عین القضاۃ و لوایح و لوامع قاضی حمیدالدین ناگوری و فوائد الفواد و ملفوظ سلطان المشائخ، مریدان لا شمار پیدا شدہ بودند و غیر از کتب سلوک و حقائق را بازپرس نمی کردند و آں قدر حقائق و معارف

---

[1] حسن نے ایک اور کتاب مخ المعانی کے نام سے لکھی تھی اور حضور میں گذران کر تجدید بیعت بھی حاصل کی تھی۔ بہت سے نئے محققین کو اس میں شبہ ہے حالانکہ خلیق احمد نظامی نے "مقالات نظامی" میں اس پر ایک مضمون بھی لکھا ہے اور ان کے لکھنے کے مطابق مخ المعانی کا ایک نسخہ آزاد لائبریری مسلم یونیورسٹی میں موجود ہے۔

[2] دہلی میں صدر ولایت شمس الملک ان کے استاد تھے، حضرت کو بہت عزیز رکھتے اور ان کی آمد پر یہ شعر پڑھتے

آخر کم از آں کہ گاہ گاہے ۔۔۔ آئی و بما کنی نگاہے

[3] وہ فارغ ہو کر دہلی کے قاضی بننا چاہتے تھے لیکن ان کے استاد نے منع کیا (حضرت نظام الدین اولیاء ضیاء الحسن فاروقی ص۸ جامعہ اگست ۱۹۸۰ء)

کہ درآں وقت شائع شدہ بود عجب است کہ در زمان جنید و بایزید رواج نیافتہ شدہ۔"[1]

جس مجلس میں ایسے گراں قدر اصحاب علم ہوں اور ایسی جید کتابیں زیر مطالعہ ہوں وہاں بھلا علمائے شریعت اور فضلائے ادب کو بھی جانے میں کیا عذر ہو سکتا تھا چنانچہ بعض شرعی اور غالی علماء جو اُن کے ہم مسلک تو کجا مخالفین میں سے تھے ان کے حضور میں باریاب ہوتے اور جواب شافی پاتے۔ شیخ شمس الدین یحییٰ کہتے ہیں کہ جب وہ اُن کی مجلس میں ہوتے تو ان کی مجال نہ ہوتی کہ سر اونچا کر کے حضرت کا چہرہ دیکھ لیں۔ جو کچھ ارشاد ہوتا سر نیچا کر کے سُن لیتے۔ اگر علمی بحث ہوتی اور کوئی علمی مشکل ہوتی تو حضرت خدا داد نور باطن (علم لدنی) سے حاضران محفل کو تشفی بخش دیتے۔ آپ کے حسن تقریر سے سب متحیر رہ جاتے اور کہتے کہ یہ کتابی علم نہیں ہے اس کی بنیاد الہام ربانی پر ہے اس وجہ سے شہر کے مشہور علماء جو اہل تصوف کی عداوت کی وجہ سے مشہور تھے اس درگاہ کے بندے ہو گئے۔[2]

حضرت نظام الدین اولیاء کی شعر گوئی، سخن فہمی اور نکتہ سنجی کی صدہا مثالیں فوائد الفواد، خیر المجالس اور سیر الاولیاء میں ملتی ہیں۔ ان کی مجلس میں دینی تذکرے ہوتے تھے، اخلاقی درس ہوتے تھے، وہ جن بزرگ اور معروف شعراء کے اشعار سند میں پڑھا کرتے تھے وہ حضرت کے سخن سنج اور باذوق عالم ہونے کا بیّن ثبوت ہیں۔ امیر خسرو کی ذہانت کس سے پوشیدہ ہے اور ان کی شعر گوئی چار دانگ عالم میں شہرت پا چکی ہے۔ ان کو حضرت کے دربار میں جو رسائی تھی وہ سب جانتے ہیں۔ خسرو ایسا ذہین اور پُرگو شاعر جس دربار میں باریابی کا شرف پا چکا تھا اس کی قدر و قیمت سے

---

[1] مراۃ الاسرار قلمی ج دوم ص ۳۷۱

[2] سیر الاولیاء ص ۱۳۲

آگاہ تھا۔ چنانچہ خسرو جب کبھی مشق سخن کرتے حضرت کو پہلے سناتے اور حضرت تحسین و آفریں کے ساتھ مفید مشورے اور تنقیدی نکات بیان فرماتے۔ ذیل کا ایک اقتباس ملاحظہ ہو:

"امیر خسرو ہر شعری کہ گفتی پیش آنحضرت گذرانیدی تا روزی سلطان المشائخ فرمود طرز صفاہانیاں بگو یعنی عشق انگیز و زلف حال آمیز از آں روز باز امیر خسرو در زلف حال بتاں پیچید و صفات دلآویز را بنہایت رسانید۔"[۱]

خسرو کے صفاہانیوں کے طرز میں کہنے کا مشورہ حقیقت سے کس قدر قریب تر ہے۔ صاحب سیر الاولیاء بھی اسی طرح ایک جگہ خسرو کی حاضری کی شہادت دیتے ہیں:

"امیر خسرو کہ حکایتہائے ہر جنس پیش نشستہ کردے۔ سلطان المشائخ برائے خاطر امیر خسرو سر مبارک برضا جنبانیدے۔ وقت از وقت فرمودے کہ ترک خبرہا چیست، امیر خسرو بر حکم ایں فرمان میدان فراخ یافتی اگر نکتہ پرسیدندے فصلے فرد و خواندے۔"

نخفت خسرو مسکیں ازیں ہوس شبہا
کہ دیدہ برکف پایت نہد بخواب شود[۲]

حضرت اپنی گفتگو کے دوران مناسب محل اور موقع پر علم و ادب کے رموز و نکات کی طرف توجہ فرمایا کرتے تھے۔ امیر خسرو کے جگری دوست امیر حسن کو بھی باقاعدہ باریابی کا شرف حاصل تھا اور وہ بھی استفسار کے طور پر علمی اور ادبی سوالات کیا کرتے تھے۔ ایک بار حسن نے قرآن شریف کی آیۂ کریمہ "والشعراء یتبعھم الغاوٗن" کی تشریح چاہی۔ حضرت نے فرمایا متابعین شعراء گمراہ ہیں۔ پھر حسن نے پوچھا کہ آپ نے زبان

---

[۱] مراۃ الاسرار قلمی، عبدالرحمان چشتی ج دوم ص ۴۵-۴۴۴

[۲] ص ۱۴۵

مبارک سے فرمایا ہے "ان من الشعر لحکمۃ" پس جب اہل شعر اہل حکمت ہوئے تو ان کے متابع کیونکر گمراہ ہو سکتے ہیں۔ حضرت نے جواباً فرمایا ہزل اور ہجو گو شعراء اور ان کے متابعین کے بارے میں یہ حکم ہے۔ صحابہ کرام نے اشعار موزوں فرمائے ہیں ان کے بارے میں یہ حکم کیونکر روا ہو سکتا ہے[1]۔

ایک بار علامت قیامت کے سلسلہ میں آپ نے حضرت علی کے دو اشعار جن کا قافیہ عروج اور خروج ہے پڑھے تو حسن نے دریافت کیا کہ اکثر شعر میں مبالغہ ہوتا ہے آپ کا کیا حکم ہے۔ فرمایا میں نے ایک معتبر کتاب میں دیکھا ہے کہ جھوٹ بولنا گناہ ہے لیکن مبالغۂ شعری گناہ نہیں ہے[2]۔

حضرت کے نزدیک علم کا رتبہ ہمیشہ کی مانند بلند تھا اور علم کو فروخت کرنا اس کی توہین ہے۔ ایک بار اُن کی مجلس میں عقل اور علم کا موازنہ زیر بحث تھا۔ اس وقت آپ نے علم کی فضیلت پر ایک شعر پڑھا اور اس کی تشریح بھی فرمائی:

علم در وصف خویش سرہ ایست
چوں بخواہش رسید مسخرہ ایست

شعر ایک لطیف شے ہے لیکن جب کسی کی بے معنی مدح میں صرف ہوتا ہے سخت بے ذوق ہو جاتا ہے اور بہت بُرا معلوم ہوتا ہے۔ علم بھی اپنے نفس میں اچھی شے ہے اور نہایت شریف ہے لیکن جب لوگ اس کو حاصل کر کے طلب دنیا میں مارے مارے پھرتے ہیں اور اس کو وسیلۂ حصول دنیا بنا لیتے ہیں اُس کی عزت کھو دیتے ہیں[3]۔

---

[1] ارشاد محبوب حصہ پنجم ص ۳۶۰

[2] " " " "

[3] " " " ص ۳۶۴

سطورِ بالا سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ حضرت نظام الدین اولیاء کو فضیلت علم اور شعر کی برتری کا اندازہ تھا۔ علم کی شان کیا ہوتی ہے اور شاعری بطنی بن کر رہ جائے تو شاعری نہیں سوداگری ہے۔ ان کی اس تشریح میں تنقیدی بصیرت کا پہلو جھلکتا ہے اور بارہا ایسا ہوا کہ انھوں نے نظم و نثر کے حُسن و قبح کو بڑے دلچسپ پیرایہ میں بیان فرمادیا ہے۔ ایک جگہ فوائد الفواد میں یوں مذکور ہے:

"گفتگو نظم و نثر کے بارے میں ہورہی تھی۔ آپ نے ارشاد فرمایا کہ کلام نظم سخن خوب جو سنا جاتا ہے اس کے سننے سے ایک ذوق حاصل ہوتا ہے اور جو سخن خوش کر بعبارت نثر سنا جاوے اور اچھا معلوم ہو اگر وہی سخن نظم میں سنا جائے زیادہ دلپذیر ہوگا اور لحن خوب سے سننے میں زیادہ اثر ہوتا ہے[۱]۔"

حضرت کے ذوقِ سماع کی بابت ہر خاص و عام جانتا ہے اور جس کی یاد برسہا برس گذر جانے کے بعد بھی اُن کے مزار پر تازہ اور پائندہ ہے۔ غالی علماء کے اصرار پر بادشاہِ وقت غیاث الدین تغلق نے تقریباً دوسو علماء کے اجتماع میں "سماع" کی شرعی حیثیت کے مطابق صفائی پیش کرنے کے لئے طلب کیا تھا جس میں ان کے شاگرد فخر الدین زرادی کی مدلل بحث اور خود حضرت کے مسکت جواب نے علماء کو بغلیں جھانکنے پر مجبور کردیا تھا۔ سماع کے شرعی جواز میں بہت سی باتوں کے ساتھ ساتھ ایک ادبی نکتہ بھی بیان فرمایا:

"سماع ایک موزوں آواز ہے وہ کیونکر حرام ہوسکتی ہے اور غزل وغیرہ کلام ہے[۲]۔"

---

۱ ارشاد محبوب حصہ دوم ص ۱۵۰

۲ " " حصہ پنجم ص ۳۶۰

یہ نکات ہمیں حالی کی "مقدمہ شعر و شاعری" اور شبلی کی "فصاحت و بلاغت" میں تفصیل سے ملتے ہیں۔ دراصل حضرت کا مزاج اور ان کے علمی اور ادبی مطالعہ نے کلام موزوں کا ذوق پیدا کر دیا تھا۔ انھوں نے قدما کے کلام کا مطالعہ کیا تھا اور بے اندازہ اشعار ان کو یاد تھے چنانچہ حسن جیسا سخن گو اگر کسی کا کوئی شعر پڑھتا تو حضرت اسی غزل کا مقطع یا مطلع پڑھ دیتے۔ کبھی کسی شعر کا ایک مصرعہ سن کر دوسرا خود پڑھ دیتے اور کبھی مصرعہ ثانی سن کر مصرعہ اولیٰ پڑھ دیتے۔ فوائد الفواد اور سیر الاولیاء میں جا بجا اس قسم کی مثالیں ہیں جو ان کے اعلیٰ ذوق شعری پر دال ہیں۔

ایک بار آپ کی طبیعت ناساز تھی حسن حاضر تھے اور کسی شاعر کے قصیدہ کا یہ بیت پڑھا:

جانِ جہانیاں توئی دشمنِ جاں بود کسے
ایں ہمہ دشمنان تو دشمن جانِ خویشتن

اور حضرت نے فوراً ہی قصیدہ کے مطلع کا شعر پڑھا:

دوشِ صبوحی می زند بلبل مست در چمن
از خوشی صبوحیش گل بدرید پیرہن[1]

حسن نے ایک بار "مرصاد العباد" کے مصنف کا ایک مصرعہ پڑھا اور دوسرا مصرعہ خود حضرت ہی نے پڑھکر شعر مکمل کر دیا۔

بڑے شعراء کے اشعار انسان کی ہر کیفیت کے ترجمان ہوتے ہیں جنھیں اہل ذوق موقع و محل کی مناسبت سے استعمال کرتے، لطف اندوز ہوتے اور دوسروں کو متاثر کرتے ہیں۔ یہی حال حضرت نظام الدین اولیاء کا تھا کہ وہ متعدد مواقع پر اشعار پڑھتے اور وہاں بار

---

[1] ارشاد محبوب حصہ پنجم ص ۲۶۹

پائے ہوئے لوگ آنسو بہائے بغیر نہ رہ پاتے۔ ایک بار کسی موقع پر انھوں نے مریدین کے سامنے جلال کا یہ شعر پڑھا:

من پور قصابم سخنم پوست کشیداست
من پوست کشم ہر کہ ببازار من آید[۱]

اسی طرح ایک بار ذکر توبہ اور استغفار کا ہو رہا تھا۔ دینی فوائد کے علاوہ اثر پیدا کرنے کے لئے زبان مبارک سے یہ قطعہ پڑھا:

چوں پیر شدی بر سر انجام آئی	آئی سر حرف خویش ناکام آئی
سازی خود راز تیرہ راہی	معشوق روز بے نوا ئی[۲]

زر و جواہر روپیہ پیسہ بے حیثیت چیزیں ہیں اس نکتہ پر یہ شعر پڑھا:

زر از بہر دادن بود اے پسر
برائے نہادن چہ سنگ و چہ زر[۳]

فقرا اور اہل اللہ نے عموماً کم سخنی، کم آمیزی اور کم خوابی کو اپنا شعار بنایا ہے۔ حضرت نے ان تینوں کو معیار فقر قرار دیا اور ایک موقع پر جد و جہد اور کسب دنیا و دیں پر یہ دو بیتیں پڑھیں:

گرچہ ایزد دہد ہدایت دیں	بندہ را اجتہاد باید کرد
نامۂ کاں بحشر خواہی خواند	ہم ازیں جا سواد باید کرد[۴]

---

[۱] ارشاد محبوب حصہ پنجم ص ۳۵۳ [۲] ارشاد محبوب حصہ پنجم ص ۴۰۰

[۳] ارشاد محبوب ص ۳۶۶

[۴] ارشاد محبوب ص ۲۸ حضرت کے وصال کے ۵۰ سال بعد فیروز شاہ کے درباری شاعر مولانا مطہر کڑہ نے بھی اسی بحر میں ایک غزل کہی جس کا مطلع ہے:

طلب وصل یار باید کرد	وز دو عالم کنار باید کرد

عام مجالس کے علاوہ بھی جب وہ یادِ الٰہی میں مشغول ہوتے تو بارہا اپنی زبان پر اشعار دہراتے۔ بہتوں کا خیال ہے کہ اُن میں سے کچھ اشعار خود حضرت کے کہے ہوئے ہوتے۔ صاحب سیرالاولیار نے ذیل کا قطعہ نہ صرف اُن کو پڑھتے ہوئے نقل کیا ہے بلکہ خود اُن کے ہاتھوں کا لکھا ہوا دیکھا ہے:

تنہا منم و شب چراغی　　مونس شدہ تا پگاہ روزم
گاہیش ز آہ سرد بکشم　　گاہ از تف سینہ بر فروزم[1]

پروفیسر حبیب نے اپنی آخری تصنیف حضرت نظام الدین اولیار میں حضرت کے متعدد قطعات اور اشعار نقل کئے ہیں جو اپنے اثر اور معانی میں اُن کے کردار اور ذوق کی تصویر پیش کرتے ہیں:

ہر کہ با ما یار نبود ایزد اورا یار باد
نانکہ مارا رنجہ دارد راحتش بسیار باد
ہر کہ او در راہ ما خاری نہد از دشمنی
ہر گلی کز باغِ عمرش بشگفد بے خار باد

عشقی کہ ز تو دارم ای شمع چگل
دل داند و من دانم و من دانم و دل

بارے ز تماشائے من و شمع بیا
کز من تو کے نماند وازوی دودی

---

[1] سیرالاولیار ص ۱۲۶

ان اشعار کے علاوہ کئی دیگر قدیم تذکروں اور کتابوں میں بھی حضرت کے متفرق اشعار پائے گئے ہیں۔ جب ان کی والدہ کا انتقال ہوا تو انھوں نے یہ شعر کہا:

افسوس دلم ہیچ تدبیر نہ کرد
شبہائے وصال را بزنجیر نہ کرد[1]

خدائے تعالیٰ سے ان کو جو تعلق حقیقی تھا اس کی مثال ذیل کے قطعات میں ملتی ہے:

از تو نتواند بریدن کس بآسانی مرا
گر نمی داند کسی آخر تو میدانی مرا
گر برنجانی نرنجم زانکہ رنجت راحت است
جانی و آرام جاں آں دم کہ رنجانی مرا[2]

زاں روز کہ بندۂ تو خوانند مرا — بر مردمک دیدہ نشانند مرا
لطف عادت عنایت فرمودہ است — ورنہ چہ کنم خلق چہ دانند مرا[3]

ہر ساعتی بدیدن دلدار می روم — ہر صبحدم بجانب گلزار می روم
پرسند دوستاں کہ کجا می روی نظام — گویم کہ عاشقم بہ بر یار می روم[4]

---

[1] تاریخ دعوت و عزیمت، ابوالحسن علی ص ۵۸
[2] نشترعشق آرکائیوز ص ۵۷۶ (قلمی)
[3] تذکرہ حسینی ص ۳۳۷
[4] " " ص ۳۳۷

ان اشعار او قطعات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت کبھی کبھی شعر بھی موزوں فرمایا کرتے تھے اور اُن کا تخلص نظام تھا۔ اگرچہ وہ باقاعدہ شاعر نہیں تھے مگر ادبی اور علمی ذوق کی بنا پر اظہار خیال کے لئے اشعار اور قطعات کا سہارا لیا کرتے تھے۔ ان کی کوئی باقاعدہ اور طویل غزل نہیں پائی جاتی ہے لیکن چار اشعار کی ایک سادہ مگر پرکار اور حضرت کے مسلک کی ترجمان غزل ذیل میں پیش ہے جو اُن کے صحیح اور صاف ستھرے مذاق شعری کی بہترین نمائندہ کہی جاسکتی ہے :

وقت آں آمد کہ دل از ہر دو عالم برکنم
این جہاں و آں جہاں را درہم و برہم کنم
گر بگوید جاں بدہ از چشم پیش و ی کشم
ور بگوید سر بنہ در پیش پایش افگنم
مرغ باغ قدسیم با قدسیاں بودم بسی
چند گاہی شد کہ ہست ایں فرش خاکی مسکنم
چوں نظام از خوان ہستی گر نیابد لقمۂ
نیستی را قوت سازم دیگ ہستی بشکنم[1]

---

[1] نشتر عشق ص ۳۳۷

محمد خلیق

جاپان ——— ایک اقتصادی معجزہ

بیسویں صدی کے اقتصادی افق پر جاپان جس تیزی سے ایک درخشاں ستارے کی صورت میں نمودار ہوا ہے اس کی کوئی دوسری مثال ملنا مشکل ہے۔ حیرت کی بات ہے کہ معاشی ترقی کے لئے جن مادی وسائل کو ضروری سمجھا جاتا ہے ان میں سے بیشتر سے جاپان محروم ہے۔ دنیا کے نقشے میں جاپان ایک حقیر جزیرہ ہے جو رقبے میں ہمارے ایک صوبے کے چند ایک ضلعوں کے برابر ہوگا۔ یہ جزیرہ بہت گنجان آباد ہے اور اس کی آبادی ہی اس کا سب سے قیمتی اثاثہ ہے کیونکہ قدرت کی طرف سے ان جاپانیوں کو محنت کی بے پناہ صلاحیت ودیعت ہوئی ہے۔ زمین کم، آبادی زیادہ، قدرتی وسائل سے تقریباً محروم اور جغرافیائی جائے وقوع نہایت پُرخطر لیکن ان سب کے باوجود جاپانیوں نے اس حقیر جزیرے کو ایک عظیم ملک بنالیا ہے جس کی معاشی قوت پچھلے پچیس برسوں میں اتنی بے پناہ تیزی سے بڑھی ہے کہ یہ معاشی اعتبار سے دنیا کے دو تین بڑے طاقتور ملکوں میں شمار کیا جاتا ہے جس کی معاشی گیرائی سے امریکہ اور مغربی یورپ کے تمام ترقی یافتہ ممالک متفکر ہیں۔

جغرافیائی جائے وقوع پُرخطر اس لئے ہے کہ جاپان ایک آتش فشانی پٹی پر واقع ہے جہاں آئے دن تباہ کن زلزلے آتے رہتے ہیں جن کی وجہ سے جانی اور مالی نقصان ہوتا رہتا ہے لیکن یہ جوکھم کی زندگی ہی شاید جاپانیوں کے لئے ایک ایسا چیلنج ہے جو انھیں

توانائی اور گر کر دوبارہ کھڑے ہونے کی صلاحیت بخشتا ہے۔ پچھلی جنگ عظیم کی تمام تباہ کاریوں کے بعد کسی قوم کا اتنے جلد دوبارہ نہ صرف اپنے پیروں پر کھڑے ہو جانا بلکہ دنیا کی ایک عظیم طاقت بن جانا ایک ایسا معجزہ ہے جس کی مثال ملنی مشکل ہے۔ سولہویں صدی کے وسط تک جاپان ایک بند علاقہ تھا جس کے تعلقات ممکن ہے کہ قریب کے منگولیائی نسل کے لوگوں سے رہے ہوں لیکن باقی دنیا سے اس کا کوئی رابطہ نہیں تھا۔ ۱۵۴۲ء میں پہلی بار پرتگالی جہاز جاپان کے ساحل پر لنگر انداز ہوا اور اس طرح اگرچہ پہلے یورپی وہاں سولہویں صدی کے وسط میں پہنچ گئے لیکن غیر ملکیوں پر جاپان کے دروازے کھلنے میں اور باقی دنیا سے قابل ذکر روابط قائم ہونے میں اس کے بعد بھی تقریباً تین سو برس لگ گئے۔ شروع سے ہی جاپان باقی دنیا کے لئے ایک معمہ رہا ہے لیکن اس صدی کے پچاس ساٹھ برسوں میں جاپان کی صنعتی ترقی کی رفتار نے دنیا کو نہ صرف حیرت میں ڈال دیا بلکہ دنیا کے دیو قامت ترقی یافتہ ملکوں کو یہ سوچنے پر مجبور کر دیا کہ اس بالشتئے کی روز افزوں طاقت کا سدباب کیسے کیا جائے۔ دنیا کی تجارتی برادری میں جاپان ایک بلائے بے درماں کی حیثیت رکھتا ہے۔ دنیا کے بڑے صنعتی اور تجارتی ملکوں نے کیا کیا جتن نہیں کئے کہ جاپانی مال کو دنیا کی تجارتی منڈیوں میں نہ گھسنے دیا جائے لیکن جاپانی مال سے کسی منڈی کو مفر نہیں۔ عجیب بات ہے کہ جاپان کی غیر معمولی صنعتی صلاحیتوں کو دنیا بہ نظر تحسین بھی دیکھتی ہے لیکن عام طور سے جاپانی نفرت کی حد تک ناپسند کئے جاتے ہیں۔ اس کی بنیادی وجہ اول تو ان کا وہ رول ہے جو انھوں نے پچھلی جنگ عظیم کے دوران ادا کیا اور دوسرے ان کا وہ تجارتی کردار ہے جو تجارتی دنیا کے عام مسابقتی اصولوں کے مطابق ناواجب سمجھا جاتا رہا ہے۔ اب سے پچاس برس پہلے جاپانی دنیا کے کسی بھی ملک کی مصنوعات کی نقل تیار کرنے میں ماہر سمجھے جاتے تھے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب جاپانی مال نقلی اور گھٹیا مال کے مترادف تھا۔ دنیا کے تمام صنعتی ملک تنگ تھے کہ ان کا کوئی بھی مال ایسا نہیں تھا جس کا جاپانی بدل بازار میں نہ ملتا ہو اور جس کی قیمت ان کے مال کی

قیمت سے کئی گنا کم نہ رہی ہو۔ جاپانی سستا مال بیچنے میں ماہر ہیں لیکن مال کو سستا بیچنے کے
کے لیئے جو ناواجب طریقے وہ اختیار کرتے تھے وہی اُن کی بدنامی اور نامقبولیت کا سبب
تھے۔ مثلاً اپنے مال کو دنیا کی منڈیوں میں زیادہ سے زیادہ بیچنے کے لیئے وہ نہ صرف سستے
سے سستا مال بیچتے تھے بلکہ بیشتر ایسا ہوتا کہ لاگت سے کم پر بیچتے تھے۔ سوال یہ ہے کہ
مال لاگت سے کم پر کیسے بیچا جاسکتا ہے۔ فرض کیجیے کسی مال کی عام لاگت سَو روپے ہے۔
یہ لاگت عام معاشی زبان میں چار عواملِ پیداوار کے معاوضے پر مشتمل ہوتی ہے، یعنی زمین،
زر، انتظام اور محنت۔ ان میں سے صرف موخرالذکر یعنی محنت ایک ایسا عامل ہے جس
کا معاوضہ کم کرکے لاگت کم کی جاسکتی ہے۔ چنانچہ جاپانی محنت کا معاوضہ یعنی اُجرت کم
سے کم ادا کرکے اپنے مال کو عام لاگت سے کم پر بیچ سکتے تھے۔ اس کے علاوہ جاپانی یہ
بھی کرتے تھے کہ وہ اپنے مال کی قیمت بیرونی منڈیوں میں اصل قیمت سے کم رکھتے تھے۔
اور اس کی وجہ سے جاپانی کارخانہ داروں کو جو نقصان ہوتا تھا اس کی تلافی حکومت کی
طرف سے کی جاتی تھی۔ کم قیمت پر بیچنے کے یہ دونوں طریقے عام مسابقتی اصولوں کے منافی
سمجھے جاتے ہیں۔ غرضیکہ جاپان نے دوسری جنگ عظیم سے قبل تجارتی دنیا میں نام سے زیادہ
بدنامی کمائی۔ لیکن دوسری لڑائی کے بعد صورت حال بالکل بدل گئی۔ جاپان کو لڑائی کے
تباہ کن نتائج پر قابو پانے میں زیادہ دیر نہیں لگی اور بالکل خلاف توقع وہ اقتصادی مسابقت
کے میدان میں دوبارہ خم ٹھوک کر آتر آیا۔ صرف یہی نہیں بلکہ اس بار دنیا کی منڈیوں میں
جاپانی مال کی ساکھ اُس کی بہتر قسم، پائداری اور خوبصورتی پر مبنی تھی۔ اب جاپانی نقلچی نہیں
تھے بلکہ اب اُن کے مال کی مانگ اس لیئے تھی کہ وہ جاپان میں بنا تھا اور جسے دوسرے
ممالک میں بنے اسی قسم کے مال پر ترجیح حاصل تھی۔ لیکن عجیب بات ہے کہ اس کے باوجود
جاپانی لوگ تجارتی دنیا میں مقبول نہیں ہیں۔ پہلے یہ نقلی اور سستا مال بنانے کی وجہ سے
نامقبول تھے اور اب اپنی فنی مہارت اور مال کی بہتری کی وجہ سے۔ یورپ کے ترقی یافتہ ملک

اور امریکہ جنھیں اب تک دنیا کی تجارتی منڈیوں میں کامل اقتدار حاصل تھا، اس نئے ایشیائی فتنے سے نہ صرف اس لئے نالاں ہیں کہ اس نے بیرونی منڈیوں میں ان کے اقتدار کو چیلنج کیا ہے بلکہ اس لئے اور بھی کہ خود ان ملکوں کی داخلی منڈیوں میں جاپانی مال کا تسلط جس تیزی سے بڑھ رہا ہے وہ ان کے لئے بڑی تشویش کا باعث ہے۔ چنانچہ یہ تمام ترقی یافتہ ممالک اپنی صنعتوں کی بقا کے لئے وہ طریقے اپنا رہے ہیں جو عموماً کم ترقی یافتہ ممالک اپنی نوخیز صنعتوں کے تحفظ کے لئے اختیار کرتے ہیں، یعنی اپنی منڈیوں کے گرد ایسے حصار کھینچنا کہ بیرونی مال آسانی سے ان کے یہاں داخل نہ ہو سکے۔ لیکن جاپانی مال ان حصاروں سے بھی گزر کر ان منڈیوں میں پہنچ رہا ہے۔ اس سب کا مجموعی نتیجہ یہ ہے کہ جاپان کا توازن تجارت اس حد تک اس کے حق میں ہے کہ وہ اس کی وجہ سے تمام ترقی یافتہ ملکوں کی ملامت کا نشانہ بنا ہوا ہے۔ اُس پر الزام ہے کہ وہ بیرونی مال اپنے ملک میں آزادی سے نہیں آنے دیتا جبکہ خود آزادی سے اپنا مال برآمد کرتا ہے۔ صرف یہی نہیں کہ درآمدات پر اُس نے پابندیاں لگا رکھی ہیں بلکہ جاپانی بحیثیت قوم تنگ نظری کی حد تک قوم پرست ہیں اور دوسرے ملکوں کا مال خریدنے سے احتراز کرتے ہیں۔ نتیجہ یہ ہے کہ جاپانی منڈیوں میں بیرونی مصنوعات کی کھپت بہت کم ہے۔ جاپانی اگر اپنے ملک سے باہر جاتا ہے تو جاپانی جہاز میں سفر کرتا ہے، جاپانی ہوٹلوں میں ٹھہرتا ہے اور بیرونی ملکوں میں بھی حتی الامکان جاپانی مال خریدتا ہے۔ غرضیکہ جاپان جتنا زرِ مبادلہ کماتا ہے اس کے مقابلے میں بہت کم باہر جانے دیتا ہے جو بین الاقوامی متوازن تجارت کے اصولوں کے منافی ہے۔ چنانچہ ترقی یافتہ ملکوں، خصوصاً امریکہ کا یہ مطالبہ ہے کہ جاپان جتنا زرمبادلہ کماتا ہے اسی کی مناسبت سے اسے صرف بھی کرنا چاہیئے تاکہ جاپان اور دوسرے ملکوں کے مابین تجارتی عدم توازن دور کیا جا سکے۔ اس عدم توازن کا اندازہ اس سے کیا جا سکتا ہے کہ امریکہ کے دباؤ کے تحت اپنے فاضلات کم کرنے کے باوجود ۱۹۷۳ء کے شروع میں جاپان کے پاس نو کروڑ ڈالر فاضل زرمبادلہ جمع تھا۔ اسی طرح جاپان اور یورپی ساجھا منڈی کے مابین تجارت کا توازن روز بروز جاپان کے

حق میں بڑھتا جا رہا ہے۔ ۱۹۶۸ء میں ان دونوں علاقوں کے درمیان تجارت کی مالیت ۲ کروڑ ۵۲ لاکھ ڈالر تھی جو ۱۹۷۲ء میں بڑھ کر ۲۰ کروڑ ہو گئی۔ لیکن اس بڑھی ہوئی تجارت کا سارا فائدہ جاپان ہی کو پہنچا جس کی زر مبادلہ کی کمائی ۱۹۶۲ء کے ایک کروڑ ۶۰ لاکھ سے بڑھ کر ۱۹۷۳ء میں ۱۰۳ کروڑ ڈالر ہو گئی۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ اس مدت میں جاپان نے جتنے کا مال درآمد کیا اُس سے ۱۰۲ کروڑ زیادہ کا مال برآمد کیا۔ جاپان نے کچھ اشیاء کی تجارت میں تقریباً اجارہ داری حاصل کر رکھی ہے، مثلاً فولاد کا بنا سامان، موٹریں، دفتری مشینیں، الکٹرانک اشیاء اور لینس وغیرہ۔ پچھلے سال کے دوران یورپ کی منڈیوں میں ۲۶۸۰۰۰ جاپانی موٹر گاڑیاں فروخت ہوئیں۔ اسی طرح اٹلی کی منڈی میں جتنی موٹر سائکلیں اور جتنے ٹیپ رکارڈر فروخت ہوئے ان میں سے ۲۸ فیصدی موٹر سائکلیں اور ۴۸ فیصدی ٹیپ رکارڈر جاپانی تھے۔ مغربی جرمنی میں کیمروں کی تجارت ۵۰ فیصدی جاپان کے ہاتھ میں ہے۔ یورپی ساجھا منڈی میں جتنے چھوٹے الکٹرانک کلکولیٹر (Electronic Calculator) فروخت ہوئے ان میں سے ۴۷ فیصدی جاپانی تھے۔ غرضیکہ اب جاپان کی توجہ یورپ کی منڈی کی طرف زیادہ ہے اور جس تیزی سے جاپانی مال کا تسلط وہاں بڑھ رہا ہے وہ ان ملکوں کے لئے سخت تشویش کا باعث ہے۔ اس تقریباً ایک رُخی تجارت کا مجموعی نتیجہ یہ ہے کہ اس وقت جاپان کے پاس ۱۶۰۰ کروڑ ڈالر کا زرِ مبادلہ جمع ہے۔

جاپان کے سامنے اس وقت یہ بڑا مسئلہ ہے کہ وہ اپنی روز افزوں دولت اور زرِ مبادلہ کے اِس عظیم ذخیرے کو کیا کرے۔ اس کے علاوہ جاپان تجارتی دنیا میں اپنی بڑھتی ہوئی نامقبولیت سے بھی فکرمند ہے۔ بیرونی ممالک روز بروز جاپانی مال کی آمد پر نئی پابندیاں عائد کر رہے ہیں اور جاپان یہ جانتا ہے کہ آگے چل کر اس کے لئے اپنا مال برآمد کرنا مشکل سے مشکل تر ہوتا جائے گا۔ چنانچہ جاپانی حکومت نے اپنے سرمایہ کاروں کو اس بات پر آمادہ کیا ہے کہ وہ اپنا سرمایہ بیرونی ممالک میں لگائیں۔ بظاہر ایسا کرنے سے زرِ مبادلہ کا بہاؤ

اُن ملکوں کی طرف ہو جائے گا جہاں یہ سرمایہ لگے گا۔ لیکن یورپی اور امریکی سرمایہ کاروں کے لئے یہ کوئی کم تشویش کی بات نہیں ہے کیونکہ خطرہ یہ ہے کہ اس طرح ان ملکوں کی معیشتوں پر جاپانی سرمائے کا تسلط قائم ہو جائے گا اور مقامی سرمایہ کاروں کے لئے کاروباری مواقع اسی قدر کم ہوتے جائیں گے۔ غرضیکہ صورت یہ ہے کہ اب تک جاپانی جاپان میں بنا ہوا مال برآمد کرتے تھے لیکن اب براہِ راست مال برآمد کرنے کے بجائے وہ بیرونی ملکوں میں کارخانے کھول رہے ہیں اور اس طرح اب جو جاپانی مال ان منڈیوں میں بکے گا وہ خود انھیں ملکوں میں بنا ہوا ہوگا۔ جہاں تک یورپی ممالک میں سرمایہ لگانے اور کارخانے کھولنے کا سوال ہے، جاپان کی بیشتر توجہ برطانیہ اور بلجیم کی طرف ہے۔ جاپان کا تمام تر مقصد اُن دیواروں کو پار کرنا ہے جو یورپی ساجھا منڈی نے اپنے گرد کھینچ رکھی ہیں۔ ایک بار جب ساجھا منڈی کے کسی ملک میں جاپانی کارخانہ قائم ہو جائے گا تو اس کا بنا ہوا مال ساجھا منڈی کے تمام ملکوں میں بے روک ٹوک داخل ہو سکے گا۔ (SONI) سونی کمپنی جاپان کی ایک بہت مشہور کمپنی ہے جو الکٹرانک اشیاء بناتی ہے۔ یہ کمپنی ایک بہت بڑا کارخانہ برطانیہ میں کھول رہی ہے جس میں ہر سال ایک لاکھ بیس ہزار ٹیلی وژن سٹ تیار ہوں گے اس طرح سونی کے ٹیلی وژن سٹ جن پر پہلے "میڈان جاپان" لکھا رہتا تھا اب اُن پر "میڈان انگلینڈ" لکھا ہوگا اور وہ وہیں سے براہ راست یورپ کے ملکوں کو سپلائی ہوں گے۔ غرضیکہ جاپانی سرمایہ بہت تیزی کے ساتھ یورپ اور امریکہ میں اپنا تسلط قائم کر رہا ہے۔ اندازہ ہے کہ اس وقت یورپ میں بیس کروڑ ڈالر سرمایہ لگا ہوا ہے اور توقع یہ ہے کہ ۱۹۸۰ء تک ۸۰۰ کروڑ ڈالر تک پہنچ جائے گا۔ یہی صورت امریکہ کے ساتھ ہے اور وہاں بھی جاپانی سرمایہ بڑی تیزی سے لگایا جا رہا ہے۔ جاپانی موٹر گاڑیوں کا ایک بہت بڑا کارخانہ امریکہ میں کھل رہا ہے لیکن فی الحال جاپان کی بیشتر توجہ کا مرکز یورپ ہے۔

ساتھ ہی جاپانیوں کا مذاق بہت تیزی سے بدل رہا ہے اور وہ دل کھول کر خوبا

ممالک کے فنی شاہکار خرید رہے ہیں جس کی وجہ سے ان کی قیمتیں ایک دم سے بہت بڑھ گئی ہیں۔ کسی بھی نیلام میں جاپانی بولی لگانے والے آگے رہتے ہیں۔ فرانس میں انگور کے پورے باغات جاپانی خرید لیتے ہیں اور یہ انگور اپنے ملک کو بھیج دیتے ہیں۔ تصاویر، مجسمے اور پرانی قیمتی اشیاء یہ تمام چیزیں جاپانی منہ مانگے داموں خرید رہے ہیں۔ لندن میں پچھلے موسم بہار کے سیل (Sale) میں تقریباً ۳۱ لاکھ ڈالر کی مجموعی بکری میں ۱۴ فیصدی خریداری جاپانیوں نے کی۔ ابھی حال میں لندن کے تاجر انگشت بدنداں رہ گئے جب ایک جاپانی خریدار نے جنگ کے زمانے کی چین کی بنی ایک پرانی چینی صراحی کے دام ½ ۵ لاکھ ڈالر لگائے۔

غرضیکہ جاپانیوں کی آج وہی حالت ہے جو بیس برس پہلے امریکنوں کی تھی۔ جنھیں کسی بھی چیز پر کچھ بھی خرچ کر دینے میں کوئی دریغ نہیں تھا۔ دوسرے ملکوں میں جانے والے جاپانی سیاحوں کی تعداد بڑی تیزی سے بڑھ رہی ہے۔ جاپانیوں کو اپنی اونچی حیثیت کا بھی پورا احساس ہے۔ یورپ کے بڑے بڑے شہروں میں یہ اونچے طبقے والے علاقوں میں رہتے ہیں اور اپنے شہریوں کے لئے تمام جدید سہولتیں فراہم کرتے ہیں۔ ان شہروں میں ان کے اپنے اسکول اور تفریح کی ان کی اپنی سہولتیں۔ فراہم ہوتی ہیں۔

عبداللطیف اعظمی

تعارف و تبصرہ

(تبصرے کے لئے ہر کتاب کے دو نسخے بھیجنا ضروری ہے)

اردو کا المیہ

از پروفیسر مسعود حسین خاں

سائز ۲۰×۳۰/۱۶، حجم ۲۷۳ صفحات، مجلد مع گرد پوش، قیمت: چھ روپے، تاریخ اشاعت: مارچ ۱۹۷۳ء، شائع کردہ: شعبۂ لسانیات، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ (یوپی) ۲۰۲۰۰۱

پیشِ نظر کتاب مسعود حسین خاں صاحب، پروفیسر و صدر شعبۂ لسانیات علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے ان مضامین کا مجموعہ ہے، جو انجمن ترقی اردو کے موقر ہفتہ وار اخبار "ہماری زبان" کے اداریوں میں یکم اکتوبر ۱۹۶۹ء سے ۲۲ اکتوبر ۱۹۷۲ء تک اور "میرا صفحہ" میں یکم اکتوبر ۱۹۷۰ء سے ۲۲ مارچ ۱۹۷۳ء تک وقفوں کے ساتھ شائع ہوتے رہے ہیں۔ آخر میں ۲۵۷ سے ۲۷۳ صفحات میں ضمیمے کے طور پر ہندوستان کی اردو آبادی کی تعداد تفصیل کے ساتھ درج ہے۔ ان مضامین کو شعبۂ لسانیات کے ایک استاد جناب مرزا خلیل احمد بیگ صاحب نے مرتب کیا ہے، شروع میں فاضل مرتب کا "عرضِ مرتب" کے عنوان سے دیباچہ بھی ہے، جس میں موصوف نے لکھا ہے کہ: "اردو کے مسئلے پر مسعود صاحب کے علاوہ، اس زبان کی پوری تاریخ میں، اس بے باکی اور جرأت مندی کے ساتھ شاید ہی کسی نے قلم اٹھایا ہوگا۔ ان کے تحریر کردہ یہ ادارتی مضامین ہندوستان میں اردو کی لسانی صورت حال کا نہ صرف صحیح جائزہ پیش کرتے ہیں، بلکہ ان سے اردو کے موقف کی بھرپور وضاحت و حمایت بھی ہوتی ہے۔"

ان مضامین کو پڑھنے کے بعد اردو کے برگزیدہ دانشور پروفیسر رشید احمد صدیقی اپنی بے لاگ رائے لکھدیا کرتے تھے، جن میں تعریف ہوتی تھی، کبھی کبھی مشورے اور اظہارِ خیال بھی اور کہیں کہیں اختلاف رائے بھی، ان خطوط کے اقتباسات بھی "پیش لفظ" کے عنوان سے اس کتاب میں شامل ہیں، جو بہت دلچسپ اور اہم ہیں۔ دو اقتباس آپ بھی ملاحظہ فرمائیے:

"آج "ہماری زبان" کا یکم دسمبر [۱۹۶۹ء] کا شمارہ ڈاک سے موصول ہوا۔ اردو رسم خط کے عنوان سے آپ کا اداریہ بے نظیر ہے۔ ایسے اہم اور متنازعہ فیہ مسئلے پر اس جامعیت و قابلیت سے اتنا مختصر مضمون میری نظر سے نہیں گزرا۔ پھر اس کا سنجیدہ، شریفانہ اور علمی لب و لہجہ۔ میرے نزدیک یہ مضمون اس موضوع پر حرف آخر ہے۔ اس سے آپ کی علمیت ہی نہیں شخصیت و شرافت کی بھی تصدیق ہوتی ہے۔ ایسی بے مثل خدمات کیلئے خدا آپ کو تادیر صحت مند اور خوش و خرم رکھے۔" (صفحہ ۱۷)

۱۵ر جنوری ۱۹۷۰ء کے اداریہ میں "اترپردیش سرکار کا اردو بورڈ" کے عنوان سے حکومت کی تعلیمی مراعات کا جائزہ لیا گیا ہے۔ اس میں ایک جگہ فاضل اداریہ نگار نے لکھا ہے کہ: "غرض کہ ابتدائی اردو تعلیم کی جو بنیاد اعداد و شمار کی وسیع جدولوں پر استوار کی گئی تھی وہ ثانوی مدارج تعلیم تک پہنچتے پہنچتے بہ یک جنبشِ قلم ختم ہو جاتی ہے اس طرح کہ تصور اردو والوں کے سر رہا۔ ہائی اسکول تک پہنچتے پہنچتے اردو والوں کے لئے صرف یہ مراعات رہ جاتی ہیں کہ وہ امتحانات کے جواب اردو اور انگریزی میں دے سکتے ہیں اور اردو کو ایک اختیاری مضمون کی حیثیت سے اس لیے اختیاری کی فضا میں لے سکتے ہیں۔" اس مضمون کو پڑھنے کے بعد رشید صاحب اپنے مخصوص انداز میں لکھتے ہیں:

"اس دفعہ آپ نے اترپردیش کے اردو پر احسانات کی قلعی خوب کھولی۔ ساٹھ سال پہلے جون پور، گرد و نواح میں آتشبازی کی صنعت کے لئے مشہور تھا، شہر

سے متصل ایک پرانا، بڑا اونچا قلعہ ہے۔ فصیل سے ملا ہوا دریائے گومتی بہتا ہے۔
کرسمس کے زمانے میں صاحب کمشنر دورے پر آتے تھے۔ جون پور کے اکابر
کی طرف سے قلعہ کی فصیل پر ضیافت کا انتظام ہوتا۔ حکام عالی شان وہاں سے دریا
کے کنارے آتشبازی کا تماشہ دیکھتے، آتشبازی ہی نہیں حکام رسی اور دوسرے
بہت سے ناگفتہ بہ ہنر کے ایک فنکار تھے۔ جاڑے میں ننگ دھڑنگ، مرض اور
فاقے میں مبتلا آتشباز اپنی اپنی آتشبازی دکھاتے، حکام عالی مقام چیرز دیتے۔
فنکار صاحب سوٹ بوٹ سے لیس آگے بڑھ کر کورنش بجالاتے، نتیجہ یہ ہوتا کہ نقد
انعام اور سارٹیفکٹ تو یہ لے جاتے، آتشباز بیچارے ویسے ہی محروم گھر واپس آجاتے،
اردو مکاتب اور مدارس کو قائم کرانے اور چلانے والوں کا انجام اس رپورٹ سے
معلوم ہوا۔ خدا آپ کو آبرو سے رکھے اور تندرست کہ آپ نے اس پردے کو
فاش کیا۔" (صفحہ ۲۱)

ہندوستان میں اردو زبان کے بہت سے مسئلے ہیں، ان پر وقتاً فوقتاً بہت سے
مضامین لکھے گئے ہیں مگر یہ تمام مضامین اِدھر اُدھر بکھرے پڑے ہیں، جن تک ہر شخص کی دسترس
ممکن نہیں ہے، اگر کوئی شخص ان تمام مسائل کو سمجھنا چاہے تو صرف یہی زیر تبصرہ کتاب ہے،
جس میں ان مسائل پر کھل کر اور بے لاگ گفتگو کی گئی ہے، جس کی پروفیسر رشید احمد صدیقی نے
غالب کی زبان میں یوں داد دی ہے:

میرے ابہام پہ ہوتی ہے تصدق توضیح
میرے اجمال سے کرتی ہے تراوش تفصیل

امید ہے یہ کتاب اردو حلقوں میں پسند کی جائے گی اور خوب مقبول ہوگی۔